



# Naturalis

Repositorio Institucional  
<http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar>

Universidad Nacional de La Plata  
Facultad de Ciencias Naturales y Museo



## Etnografía del Budismo Zen argentino : rituales, cosmovisión e identidad

**Carini, Catón Eduardo**

Doctor en Ciencias Naturales

Dirección: Wright, Pablo Gerardo

Co-dirección: Tamagno, Liliana

Facultad de Ciencias Naturales y Museo  
2012

Acceso en:

<http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/id/20120508001246>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



# Naturalis

Repositorio Institucional  
FCNyM - UNLP

*Universidad Nacional de La Plata*  
*Facultad de Ciencias Naturales y Museo*

**Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales**

**ETNOGRAFÍA DEL BUDISMO ZEN ARGENTINO:  
RITUALES, COSMOVISIÓN E IDENTIDAD**

Catón Eduardo Carini, Mg.

Director: Dr. Pablo Gerardo Wright  
Codirectora: Dra. Liliana Tamagno

La Plata, noviembre de 2011



## **Agradecimientos**

Agradezco a los practicantes zen por recibirme en sus centros de meditación, compartir sus ideas, sentimientos y responder a las preguntas planteadas en las entrevistas. Además, tengo especial gratitud a mi director Pablo Wright por apoyarme en la elección temática, abrirme las puertas de su grupo de trabajo y guiarme en cuestiones académicas (especialmente en la dirección y corrección de este trabajo). El mismo fue financiado por una Beca de Postgrado Tipo I (2007-2010) y por una Beca de Postgrado Tipo II (2010-2012) del CONICET. Agradezco a esta institución por hacer materialmente posible la investigación. También deseo expresar gratitud a mi codirectora de beca, Liliana Tamagno, por brindarme su apoyo académico y un espacio institucional de trabajo, el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Por último, agradezco a mis padres, Graciela Antonelli y Eduardo Carini, y a mis hermanas Greta, Bárbara y Rubí por todo el amor y el apoyo brindado.



## **Resumen:**

El propósito de la tesis es realizar un estudio antropológico de los grupos budistas zen que se han establecido en la Argentina en las últimas décadas, indagando en la diversidad de tradiciones y escuelas locales y en los procesos de recreación y adaptación al ámbito argentino que manifiestan. La investigación propone inquirir etnográficamente en temáticas relacionadas al ritual, la cosmovisión y la identidad, a fin de hallar los procesos sociales y culturales que posibilitan el surgimiento, desarrollo y consolidación de grupos budistas zen locales. La primera parte del trabajo explora su historia, organización económica, cosmovisión, tecnología espiritual y procesos de conversión. Describe cómo se fueron articulando y analiza sus modalidades de reproducción material, discutiendo la forma tradicional de organización económica en su país de origen y los desafíos que deben enfrentar en la Argentina. Además, explora el proceso por el cual sus miembros - argentinos sin antepasados orientales- se convierten en practicantes zen, inspeccionando especialmente las mudanzas identitarias que este proceso implica. Luego, analiza los rasgos principales de la cosmovisión zen y las tecnologías espirituales relacionadas, a fin de conocer con mayor profundidad los motivos que acercan a nuestros interlocutores a esta religión. La segunda parte explora la dimensión ritual de los centros zen, especialmente en relación a la cuestión de las plegarias y la textualidad. Analiza la forma en que el ritual produce un contexto espacial y temporal sagrado que al mismo tiempo funciona como tecnología del ser, propiciando transformaciones en la subjetividad de los propios participantes. También indaga las plegarias desempeñadas, examinando sus significados, usos y determinantes sociales. Finalmente, investiga la forma en que la cosmovisión zen se materializa en distintos soportes escritos, rastreando el vínculo entre oralidad y textualidad tanto en la actualidad como en la historia del budismo. La tercera parte efectúa un recorrido que comienza con los aspectos fenomenológicos de la práctica zen, continúa con los ritos de pasaje y prosigue con la organización política. Comienza examinando las transformaciones en la subjetividad que la participación en grupos zen propicia, indagando la forma en que la dimensión intersubjetiva, así como la conceptualización del sufrimiento, contribuyen a crear un habitus zen característico. Continúa analizando cómo determinados ritos de pasaje se constituyen en una objetivación simbólica de los cambios producidos tanto en la identidad individual como en el habitus zen. Y cierra la sección una indagación en los grupos zen desde una mirada política, analizando su

estructura de autoridad así como los mecanismos simbólicos que legitiman relaciones de poder. En suma, esta exploración de las particularidades socio-culturales del budismo que se ha consolidado en la Argentina permite llenar un vacío en el campo de los estudios antropológicos sobre minorías religiosas de este país, a la vez que contribuye al conocimiento del proceso de dispersión del budismo al Occidente.

## **Abstract**

The purpose of the thesis is to make an anthropological study of the Zen Buddhist groups that have settled in Argentina during the last decades, addressing the diversity of traditions and local schools as well as the processes of their recreation and adaptation to the Argentine context. This investigation is an attempt to inquire into ethnographic topics such as the ritual, the world vision and the identity of these groups in order to find out the social and cultural processes that make possible the sprouting, development and consolidation of local Zen Buddhist groups. The first part of this study goes deeper into their history, economic organization, world vision, spiritual technology and the processes of conversion. It describes how they are related to each other and analyzes their forms of material reproduction, discussing their traditional form of economic organization in their country of origin and the challenges they face in Argentina. In addition, it explores the process by which members -Argentine without Eastern ancestors- have become Zen students, especially focusing on the changes of identities involved within this process. The study then analyzes the main characteristics of the Zen world view and the spiritual technologies applied in order to understand more profoundly the reasons why our interlocutors approach this religion. The second section explores the ritual dimension in the Zen centers, especially those related to prayers and textuality. It also examines how ritual produces a sacred space and time context that at the same time works as a technology of the self that brings about transformations in the subjectivity of the participants. Also it investigates prayers, their social meanings, uses and bases. Finally, it studies how the Zen world view is manifested as different written pieces, tracking down the bond between speech and written texts both in the present time and throughout the history of Buddhism. The third section starts by exploring the phenomenological aspects of the Zen practice, moving on to the rites of passage and the political organization. By examining the transformations in the subjectivity of the Zen groups' members, it explores the intersubjective dimension as well as the conceptualization of suffering and how they both create a specific Zen habitus. It continues by analyzing how certain rites of passage turn into an objective symbol which shows both of the changes taking place in terms of individual identities and the Zen habitus. Finally, it analyses the Zen groups from a political perspective, considering the structure of authority and the symbolic mechanisms that legitimize power relationships.



In sum, this approach towards the sociocultural aspects of Buddhism in Argentina is an attempt to make an anthropological contribution to the studies of religious minorities in this country. At the same time it offers a broader perspective on the spread of Buddhism to the West.

# Índice general

	Págs.
<b>Introducción</b>	13
Budismo zen y pluralización del campo religioso argentino	15
La dispersión del budismo a nivel global	20
Las cuatro dimensiones del fenómeno religioso	31
Metodología empleada	59
Organización de la tesis	63

## PARTE I

<b>1. El budismo zen argentino: historia y reproducción material</b>	67
1.1. Surgimiento y desarrollo de los centros locales	69
1.2. Globalización y localización	84
1.3. El desafío de la reproducción material	90
1.4. Tipos de organización económica	102
1.5. Representaciones sobre el trabajo, el dinero y los dones	106
<b>2. Llegar al zen: movilidad religiosa, conversión e identidad</b>	113
2.1. La diversidad de miradas sobre la conversión	115
2.2. La voz de los protagonistas: relatos de conversión	119
2.3. El proceso de conversión	126
2.4. Identidades fluidas y autoidentificación	133
2.5. Conversión y movilidad religiosa	138
<b>3. El sentido del zen: cosmovisión y tecnología espiritual</b>	141
3.1. Centros zen como comunidades de lenguaje	143
3.2. Las enseñanzas del budismo canónico	144
3.3. El cosmos, lo sagrado y el hombre: la visión del mundo zen	148
3.4. Técnicas espirituales: la práctica de la meditación	157
3.5. Budismo zen, cristianismo y ciencia	168

## PARTE II

<b>4.</b>	<b>La construcción ritual del tiempo y el espacio sagrados</b>	<b>177</b>
4.1.	Ritualización y segregación	179
4.2.	Ritual, cuerpo y espacio sagrado	181
4.3.	Sonidos zen y la construcción del tiempo sagrado	185
4.4.	Ritual como tecnología del ser	188
4.5.	El lugar del ritual en el zen	194
<b>5.</b>	<b>Plegarias, dedicaciones y <i>sutras</i></b>	<b>197</b>
5.1.	El estudio antropológico de la oración	199
5.2.	Las plegarias del budismo zen argentino	202
5.3.	Narrativas sobre los <i>sutras</i> y la cuestión de la traducción	207
5.4.	Materialización y colectivización en la plegaria zen	212
5.5.	La plegaria silenciosa	215
<b>6.</b>	<b>Textualidad, oralidad y movilidad religiosa</b>	<b>223</b>
6.1.	La transmisión de la doctrina y los medios de comunicación	225
6.2.	La tradición textual en el budismo	226
6.3.	Legitimidad y representatividad en textos orientalistas	230
6.4.	El proceso de materialización del discurso	234
6.5.	El texto y el contexto	236
6.6.	Lógica y estrategia del texto zen	241
6.7.	Del poder de la palabra al poder del texto	243

## PARTE III

<b>7.</b>	<b>Cuerpo, experiencia e intersubjetividad</b>	<b>251</b>
7.1.	Un enfoque fenomenológico del cuerpo y la experiencia	253
7.2.	Cuerpo y sufrimiento	254
7.3.	Atención y habitus	260
7.4.	Ritual, cuerpo e intersubjetividad	272
7.5.	Cuerpo y experiencia religiosa	278

<b>8. Los ritos de pasaje</b>	285
8.1. Los ritos de pasaje del budismo zen en Oriente y Occidente	287
8.2. Simbolismo de las vestimentas rituales	290
8.3. Liminalidad, reflexividad y ritual	294
8.4. La ceremonia de ordenación	303
8.5. Muerte, renacimiento y compromiso en la ordenación	309
 <b>9. La dimensión política del ritual</b>	 317
9.1. Comunidades zen como sistemas políticos	319
9.2. Sistema ritual de posiciones sociales	321
9.3. La dinámica del poder	327
9.4. Fundamentos simbólicos del poder	330
9.5. Carisma, centralización y poder	336
 <b>Conclusiones</b>	 341
<b>Glosario</b>	363
<b>Ilustraciones</b>	373
<b>Referencias bibliográficas</b>	389

## Índice de cuadros

Cuadro 1. Principales divisiones del budismo	23
Cuadro 2. Los cuatro cuadrantes	34
Cuadro 3. Fenómenos religiosos según los cuatro cuadrantes	35
Cuadro 4. Dimensiones de la religión	38
Cuadro 5. Forma de subdividir los estudios científicos de la religión	38
Cuadro 6. Los cuatro cuadrantes y la teoría social	53
Cuadro 7. Centros y maestros zen en la Argentina	81
Cuadro 8. Cronograma de actividades diarias durante una seshin	190
Cuadro 9. Sistema de posiciones sociales en la <i>AZAL</i>	324



# **Introducción**



## Budismo zen y pluralización del campo religioso argentino

Los procesos de racionalización, modernización y globalización del mundo contemporáneo no derivaron en la desaparición de las creencias y las prácticas religiosas -como habían vaticinado muchos científicos sociales en la primera mitad del siglo XX-, sino en una disputa por el establecimiento del sentido de la vida por parte de nuevas y viejas formas de religiosidad. En el caso de América Latina, puede observarse que en las últimas décadas se ha profundizado el proceso de pluralización y diversificación del campo religioso, ya que diversos cultos minoritarios, marginales y heterodoxos atraen la atención de nuevos miembros y ocupan espacios anteriormente dominados por el catolicismo. Similarmente, en la Argentina se está produciendo una reestructuración del campo religioso caracterizada por el quiebre del monopolio católico y el crecimiento del pluralismo dentro del mercado de bienes de salvación. Grupos como los carismáticos y los pentecostales crecieron enormemente en los últimos años, respondiendo a la demanda de experiencias donde la emoción y la vivencia de lo sagrado se encuentran en el primer plano. A su vez, es posible observar un aumento del nomadismo religioso ya que las nuevas modalidades de membresía prescinden de las ataduras institucionales a largo plazo (Mallimaci 2008b). Si bien el país siempre contó con un amplio abanico minorías religiosas, es especialmente con la apertura democrática e ideológica producida a inicios de los ochenta que viejas formas de religiosidad empezaron a disputar seriamente el campo religioso al catolicismo. Incluso al interior de esta religión se puede divisar un proceso de diversificación que incluye la construcción de comunidades laicas con una marcada tendencia a la autonomía. Pero es sobre todo dentro del protestantismo que podemos observar un cambio drástico en el panorama cristiano, especialmente a partir de la eclosión del pentecostalismo y el movimiento neopentecostal (Giménez Béliveau 2008). A su vez, en las últimas décadas tomaron cada vez más fuerza los llamados Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) entre los cuales podemos contar a las religiones afro-brasileñas, la New Age, los grupos neohindúistas y una diversidad de *heterodoxias sociorreligiosas*<sup>1</sup> de diversos orígenes (cf. Bianchi 2004, Carozzi 1999, 2000, Frigerio y Carozzi 1994, Frigerio 1993a, 1993b, Ludueña 2001, Mallimaci 2003, Montenegro y Renold 2007, Oro y Steil 1999, Wright

---

<sup>1</sup> El término “heterodoxia sociorreligiosa” es empleado en el sentido de grupo que ocupa una posición periférica dentro del campo religioso argentino, tal como es trabajado en los proyectos Ubacyt F196 y F150, del cual formo parte (cf. Wright 2004 y 2008).



2008). Estudios sobre estas nuevas formas de relación con lo sagrado, sumados a indagaciones sobre religiosidades populares (Forni 1986; Seman 2004, 2005) y movimientos religiosos indígenas (Ceriani Cernadas 2003, Citro 2000, 2002, Tamagno 2004, 2007, Wright 2002, 2008) otorgaron una dinámica renovada a los estudios sobre religión a partir de la mirada de las ciencias sociales en la Argentina.

Una de las heterodoxias recientemente presente en el ámbito local es el budismo, una de las grandes religiones mundiales que desde hace dos mil quinientos años se expande paulatinamente por todo el mundo. Su fundador fue Sidharta Gautama (557-487 a.c.), conocido como Buda (“aquel que ha despertado”)<sup>2</sup>, un príncipe de la India que abandonó su reino y su familia para buscar una forma de liberarse del sufrimiento y encontrar la verdad espiritual. Se dice que el Buda, luego de seis años de prácticas ascéticas, alcanzó un estado de iluminación y de trascendencia del mundo condicionado. A partir de este momento dedicó su vida a enseñar un camino espiritual asequible a todos los que quisieran renunciar a la vida mundana y buscar la iluminación, sin distinción de clase social, desafiando por ello a las religiones brahmánicas de la época basadas en un estricto sistema de castas (Dragonetti 1967, 1999; Smith 1963). En los últimos 150 años el budismo trascendió las fronteras de Asia y llegó a hacerse conocido en el resto del mundo a partir de un proceso de globalización de prácticas y representaciones religiosas que alcanzó Occidente. Desde hace pocas décadas se han desarrollado en la Argentina centros budistas de diversos orígenes que vienen a enriquecer el proceso de pluralización del campo religioso que este país ha vivido en los últimos años. Así, el budismo se suma a diversas formas de religiosidad minoritarias que captan la atención de nuevos miembros y ocupan espacios anteriormente hegemonizados por el catolicismo.

El budismo argentino presenta variaciones en cuanto al país de origen y a la escuela o doctrina que cada comunidad representa, lo cual hace al universo en cuestión no sólo extenso, sino también variado. Si bien el *Censo Nacional Argentino* no pesquiza sobre cuestiones religiosas (por lo cual no existen datos totalmente fiables), podemos estimar que existen alrededor de 20.000 budistas en el país provenientes de distintas ramas de esta religión. Estos son, ya sea de origen étnico o migratorio, ya sea argentinos conversos sin antepasados orientales. El budismo étnico cuenta con aproximadamente 3.500 miembros: 400 de la escuela japonesa *Jodo Shinshu*; 2.500 de la coreana *Han Ma*

---

<sup>2</sup> Ver Glosario.

Um; y 550 de la *Asociación Budista China en la Argentina*. El budismo de conversos argentinos computa unos 16.500 practicantes: 11.000 de la organización de origen japonés *Soka Gakkai*; 4.000 de la escuela tibetana *Kagyu Tachen Choling* (Mallimaci 2003); 500 de la línea de *vipassana* y 1.000 del zen japonés (según estimaciones propias). De todas formas es preciso destacar que –más allá de que continuamente se conforman nuevos grupos budistas<sup>3</sup>- existe una cantidad mucho mayor de personas vinculadas a esta religión que la mencionada, integrada por simpatizantes que circulan por diversos grupos, difícil de contabilizar con precisión por el carácter mudable, efímero o des-institucionalizado de su adscripción religiosa<sup>4</sup>.

La presente tesis tiene como objetivo indagar las prácticas y representaciones de los grupos zen de la Argentina, conocer sus historias, procesos identitarios, formas de organización económica, relaciones de poder, cosmovisión, rituales y simbolismos. El interrogante central que articula nuestra inquisición es determinar cuáles son los procesos sociales y culturales que posibilitan el surgimiento, desarrollo y consolidación de los grupos budistas zen en la Argentina. Mediante el análisis de esta problemática se espera contribuir al conocimiento de una de las minorías religiosas menos estudiadas del ámbito local, aportando así al creciente corpus de trabajos sobre la pluralización del campo religioso argentino y sobre la dispersión del budismo en Occidente.

La circunscripción del objeto de estudio al caso específico del zen se debe, en primer lugar, a que la amplitud del campo budista impone un recorte acorde a un estudio doctoral. En segundo lugar, el zen es una forma de budismo que, aunque relativamente nuevo en el país (los primeros grupos aparecen a mediados de los ochenta), se encuentra en expansión, gozando de aceptación en determinados sectores de la sociedad argentina. Los rasgos principales que permiten delimitar los centros zen son la pertenencia a algún tipo de linaje espiritual –que va de la mano de algún vínculo con una organización budista internacional-, la presencia de ritos más o menos tradicionales para expresar el compromiso religioso, la propia auto-identificación del grupo como comunidad, la presencia de un maestro con algún tipo de liderazgo regulado según modalidades tradicionales y, finalmente, cierta continuidad con las prácticas rituales japonesas,

---

<sup>3</sup> Y que existen otros de los cuales no disponemos datos, tales como el *Templo Koryosa del Centro Budista Argentino* (budismo coreano), la *Asociación Budista IBPS* (budismo chino), la *Asociación Jardín del Budismo Mahayana*, el *Centro Budista Camino del Diamante*, el *Centro Dongyuling*, el *Centro de Meditación Budista Drikung Kagyu* y la *Comunidad Dzogchen Argentina* (todos ellos de filiación tibetana).

<sup>4</sup>Cuestión que analizaremos con mayor profundidad en el Capítulo 2, donde exploramos el proceso de conversión al budismo zen.

formas similares de organización social y una comunidad de lenguaje compartida. En este sentido, es preciso advertir que en este estudio no tomamos en cuenta lo que podría llamarse el zen alternativo<sup>5</sup> y otros tipos de fenómenos como la creciente recepción del zen en el ámbito de las artes, la literatura o el imaginario cultural más amplio de la Argentina<sup>6</sup>.

Por lo general, las personas interesadas en el zen provienen de la clase media, con un nivel de instrucción relativamente alto -muchos tienen educación universitaria- y una tendencia a vincularse, por ejemplo, con la práctica de artes marciales, las terapias alternativas, las profesiones artísticas (hay practicantes pintores, ceramistas, músicos y

---

<sup>5</sup> Propuesto por organizaciones tales como la *Asociación Budistas de Argentina (ABUDA)*, dirigida por Osvaldo Puglisi, la *Fundación Amigos del Tao*, presidida por Osvaldo Ribot y la *Federación Argentina de Yoga*, dirigida por Fernando Estévez Griego. En ellas efectuamos una investigación exploratoria que incluyó entrevistas con sus líderes. Si bien estos centros ofrecen una serie de prácticas vinculadas a los zen, tal como la meditación y la lectura de textos budistas -junto a ejercicios psicofísicos orientales como el yoga y el *chi kung*-, difieren de los grupos que hemos trabajado en la tesis debido a no presentar los rasgos que caracterizan a los centros zen propiamente dichos, mencionados arriba. A su vez, en ellos podemos observar algunos elementos en común, como la importancia asignada al estudio intelectual del budismo y la menor rigurosidad en la práctica de meditación con respecto a nuestro referente empírico. En todos estos casos estamos ante lo que Kone (2001), en su estudio del zen europeo ha llamado "pedir prestada la tradición", donde la cosmología y las prácticas de esta religión son reinterpretadas e incorporadas en un nuevo contexto, principalmente en grupos relacionados con la Nueva Era.

<sup>6</sup> Con respecto a este punto, podemos preguntarnos. ¿en qué se parecen una discoteca, un restaurant, un sillón articulado, una clase de tango y unas cabañas de alquiler? ¿Qué tienen en común emprendimientos comerciales tan variados como una marca de té, una concesionaria de autos, una consultora en comunicación, una comunidad virtual de negocios, una inmobiliaria, una casa de servicios informáticos, una empresa de indumentaria para artes marciales y una productora de films? ¿Qué comparten con media docena de *spa* y centros de medicina estética, junto a varias asociaciones de psicoterapia? Lo que atraviesa a todos ellos es que, o bien se llaman "zen", o incluyen esa palabra dentro de su nombre. Para poner un ejemplo, en la ciudad de Buenos Aires se puede hacer un *workshop* de *Tango Zen*, donde se aprende a bailar siguiendo los principios de esta disciplina oriental. La idea básica es que la atención total en el presente que el zen propone ayuda a apreciar y disfrutar del tango tradicional, haciendo de este una experiencia meditativa. Sin embargo, hay que decir que los ejercicios se basan más en movimientos de las artes marciales como el *taichi* y el *chi kung* y en técnicas del yoga, que en la meditación zen en sí misma. Según reza el sitio web: "practicando estos ejercicios, el estudiante aprenderá a controlar su cuerpo y mente, y a la vez reconocer la importancia de la conexión con la pareja, a ser sensible con la música, y a apreciar el entorno que le rodea, incluyendo a los bailarines, mientras está bailando. A través de la repetición de los ejercicios, los estudiantes adquieren y aumentan su sensibilidad hacia el equilibrio, comunicación, conexión con la tierra, cambios de peso, control de su eje, todo lo que conocemos en el baile del tango". Otro ejemplo es el de *Espacio Zen*, un centro de estética y salud de la ciudad de La Plata en el que trabajan media docena de profesores de Educación Física. La oferta incluye prácticas de disciplinas corporales como el Pilates y el *stretching*, junto a una variedad de tratamientos estéticos, asesoramiento nutricional y masajes. Combina tecnología moderna (se ofrece, por ejemplo, plataforma vibratoria, ondas rusas, depilación definitiva con laser, ultracavitación y camilla automasaje) junto a una estética que emula lo oriental (con fuentes de piedra, jardines zen, símbolos de ying-yang y figuras del Buda). El último caso que mencionaremos es el de la *Asociación Argentina de Psicoterapia Zen*, una organización presidida por el psiquiatra Jorge Luis Rovner. Brinda un tratamiento que combina las técnicas de la psicología conductual, la psicofarmacología, la neurociencia y la práctica de meditación. En sus charlas y conferencias hace hincapié en el vacío existencial que padecen muchas personas sin problemáticas concretas de salud mental -e incluso con una vida social y económica más o menos exitosa. En el marco de las entrevistas personales se valoriza la calidez, el humor y la informalidad. Todo esto da cuenta de la creciente visibilidad del zen en el ámbito sociocultural argentino, posibilitada mediante la apropiación de diversas nociones, valores y prácticas vinculadas a esta religión en el imaginario local.

actores), la psicología, las humanidades y la medicina. Participar en un grupo zen implica un gasto de dinero que, si bien no es exagerado, es significativo para un ingreso medio, pues requiere un aporte monetario para la práctica de meditación cotidiana en el centro local (alrededor de \$100), el abono de las jornadas de práctica mensuales (rondan los \$50), el pago de los retiros de dos o más días (que van desde los \$300 a los \$1800, dependiendo el grupo y la duración del encuentro)<sup>7</sup>. A esto hay que sumarle los gastos de traslado, a corta distancia en las prácticas regulares y, frecuentemente, a grandes distancias para los retiros, y los gastos de compra de insumos necesarios para la meditación tales como *kimonos*<sup>8</sup> de práctica y almohadones de meditación (*zafus*), y otros objetos como libros, estatuillas de Buda, incienso, etc. Con esto queremos resaltar el hecho de que muchos practicantes invierten una proporción significativa de sus ingresos y su tiempo en el zen, lo cual revela un nivel de compromiso religioso alto. Por lo anterior podemos afirmar, junto con McMahan (2002: 223), que pertenecer a la clase media es un prerrequisito para participar en un centro zen<sup>9</sup>.

En relación a la trayectoria religiosa previa de los miembros de grupos zen, existe una gran variabilidad. Muchas personas tienen, como es esperable, un pasado católico, sin embargo, la relación con el catolicismo es diversa. Algunos rompieron totalmente con él, desilusionados por el cristianismo debido a que no aportaba respuestas ante crisis personales, o por desacuerdos con cuestiones estructurales de la iglesia o el dogma judeocristiano. Otros practicantes se siguen considerando cristianos o católicos apostólicos romanos -al menos nominalmente- y ocasionalmente frecuentan una iglesia, aunque en la vida cotidiana se encuentran totalmente dedicados al zen. Por último, y como caso excepcional, es la posición de los miembros del *Zendo*<sup>10</sup> *Betania*, quienes son en su mayoría cristianos practicantes. Para ellos el zen es una manera de vivir con mayor profundidad el cristianismo<sup>11</sup>.

En el apartado siguiente efectuaremos un breve recorrido histórico por el budismo, desde su surgimiento en la India hasta su reciente dispersión en Occidente, a

---

<sup>7</sup> Los montos mencionados expresan cantidades estimativas dentro del marco del presente año (2011).

<sup>8</sup> Ver Glosario.

<sup>9</sup> Podríamos generalizar diciendo que la posición social de los practicantes zen se encuentra caracterizada, para decirlo en términos de Bourdieu (2007), por la posesión de mayor capital cultural que capital económico –o por una posición dominante en el campo cultural y dominada en el campo económico-, lo que sitúa a aquellos en el sector dominado del sector dominante del campo de poder.

<sup>10</sup> Lugar de práctica de meditación.

<sup>11</sup> Exploraremos en profundidad los cambios en la identidad religiosa propiciados por la participación en los centros zen argentinos en el Capítulo 2.

fin de situar la temática estudiada en una perspectiva diacrónica. Luego, contextualizaremos nuestra investigación en el marco de los estudios sobre el budismo occidental que han proliferado en las últimas décadas y realizaremos la exposición del marco teórico y conceptual de la tesis, las premisas asumidas y las hipótesis de trabajo. Para finalizar la Introducción, explicitaremos la metodología empleada a fin de lograr el objetivo propuesto.

## **La dispersión del budismo a nivel global**

El fundador del budismo, Sidharta Gautama, nació en el siglo V a.C. en la ciudad de Kapila, en el país que hoy es Nepal, situado al norte de la India. Su padre, llamado Suddhodana, era el rey del clan de los Sakyas. Su madre, Maya, murió al dar a luz, por lo que el joven príncipe fue educado por su tía Payapati. Se dice que Buda tenía una esposa llamada Yasodhara y que vivía una vida de abundancia y despreocupación, en medio de lujos palaciegos, si bien desde chico había evidenciado cierta tendencia religiosa. Un oráculo advirtió al padre que su hijo se inclinaría en esa dirección cuando conociera que todos los seres envejecen, enferman y mueren. Con el fin de evitar que dicha tendencia se transformase en una elección de vida que cambie un destino como sucesor del trono por una vida de renuncia y ascetismo, Suddhodana confinó a Sidharta dentro del palacio e intentó ocultarle los aspectos tristes o dolorosos de la vida. De todas formas, el Buda logró escaparse, y cuando se dio cuenta de que todos los seres envejecen, se enferman y mueren cayó en una profunda desolación. A los veintinueve años abandonó padre, esposa e hijo –junto con sus bienes y títulos nobiliarios- para dedicarse a prácticas yóguicas y a diversas formas de ascetismo y mortificación con el fin de encontrar una forma de liberarse del sufrimiento. A los treinta y cinco años, no contento con los resultados obtenidos, Sidharta abandonó dichas prácticas y se sentó en postura de meditación bajo un árbol situado en la orilla de un río, dispuesto a no moverse de allí hasta alcanzar la iluminación y la liberación del ciclo de muerte y renacimiento (*samsara*). Se dice que tras varias semanas tuvo una experiencia numinosa y alcanzó el estado de liberación. Luego, comenzó a predicar, viajando continuamente y enseñando su doctrina durante más de cuarenta años, hasta su muerte a la edad de ochenta. De esta forma, se convirtió en el personaje religioso que más influyó en Asia,

provocando la constitución de una de las cinco religiones con mayor número de fieles en el mundo (Bowker 2000, Smith 1963).

En un principio, el budismo gozó de poca aceptación en su país de origen, aunque en el siglo III a.c. el rey Asoka, unificador de gran parte de la India, se convirtió a esta religión y la difundió por todo el imperio. Hacia el inicio de la era cristiana el campo religioso indio fue ganado nuevamente por las religiones tradicionales, aunque ya estaba en marcha un proceso de expansión del budismo hacia el resto de Asia. Éste se dispersó siguiendo dos corrientes geográficas y doctrinales principales: la primera comienza en tiempos de Asoka, cuando este rey manda misioneros al sudeste asiático a difundir la doctrina. Ceilán, Birmania, Tailandia, Laos y Camboya se convierten al *theravada*, una de las dos grandes subdivisiones del budismo, en los primeros siglos de la era cristiana. Por otro lado, a partir de los siglos II al VI d.c. la rama del budismo denominada *mahayana*<sup>12</sup> se esparce por China, Corea, Japón y el Tíbet. Con respecto al zen, es una escuela japonesa perteneciente al budismo *mahayana*. Su origen se remonta a la corriente originaria de la India conocida como *dhyana* (meditación). Se dice que un monje hindú de esta línea llamado Bodhidharma fue a misionar a China en el siglo VI y fundó la escuela *chan*, desarrollada luego en Japón bajo el nombre de zen. También el zen se difundió por Corea (llamado *seon*) y en Vietnam (*thien*), en donde adquirió características propias. En Japón el zen se subdividió en varias líneas, las dos más importantes son el zen *soto* y el zen *rinzai*<sup>13</sup> (Bareau 1981; Blondeau 1990; Bowker 2000; Dragonetti 1967, 1999; Lafont 1981; Ogg 1981; Renondeau 1981; Smith 1963; Thapar 1960).

Los primeros contactos del mundo occidental moderno con el budismo se deben a la expansión colonial de países como Inglaterra, Portugal y Alemania. Militares, comerciantes y misioneros recogieron relatos y descripciones de las religiones orientales que fueron llevados a Londres y París<sup>14</sup>, pero no fue hasta hace siglo y medio que el budismo comenzó a difundirse más allá de Asia. El desarrollo del camino espiritual fundado por Gautama en el ámbito occidental presenta algunas características particulares, las cuales lo distinguen de la forma en que se esparció históricamente por

---

<sup>12</sup> Ver Glosario.

<sup>13</sup> Ver Glosario y Cuadro 1. En el tercer capítulo analizaremos la cosmovisión y las técnicas espirituales de estas dos escuelas zen.

<sup>14</sup> En este sentido, la primera biografía del Buda conocida en Europa fue relatada por el explorador y comerciante genovés Marco Polo (Vofchuk 2001)

Asia. Allí demoró muchos siglos la aparición de formas localizadas de budismo, mientras que en Occidente los intentos de adaptarlo y regionalizarlo parecen suceder a un ritmo mucho más rápido. Asimismo, en los países orientales fue introducido de “arriba hacia abajo”, como una religión de estado promovida por el gobierno, centrada en prácticas rituales y devocionales. Por el contrario, el budismo en Occidente fue introducido de “abajo hacia arriba”, fuera de cualquier proyecto estatal, ya sea por núcleos migratorios orientales, ya sea por personas interesadas en la meditación y la filosofía budista que, aun sin contar con recursos en términos de poder, desencadenaron un rápido desarrollo de escuelas budistas en todo el mundo (Baumann y Prebish 2002; Weber 1998).

De esta forma, podemos decir que existen tres formas principales por las cuales el budismo ha sido introducido a este nuevo contexto sociocultural. Primero, de la mano de inmigrantes orientales que quisieron conservar su religión de origen y sus tradiciones. Segundo, por el trabajo de misioneros asiáticos enviados específicamente con el fin de ganar conversos. Y tercero, por simpatizantes y conversos occidentales pioneros que tradujeron libros, adoptaron prácticas e ideas budistas e invitaron a líderes religiosos a enseñar esta religión (Baumann 2002a, 2002b).

**Cuadro 1.** Principales divisiones del budismo

ESCUELAS			PAISES
Theravada			Tailandia Camboya Laos Myanmar Sri Lanka
Mahayana	Chan		China
	Tien-tai		
	Lut-sung		
	Ching-tu-tsang		
	Seon		Corea
	Jogye		
	Taego		
	Shingon		Japón
	Kegon		
	Tendai		
	Jodo-shu		
	Zen	Soto	
		Rinzai	
		Obaku	
	Amidismo		
	Nichiren		
	Vajrayana	Kagyū	Tíbet Bután Mongolia
Sakya			
Nyingma			
Gelugpa			



Estas diversas formas de introducción del budismo, así como sus modalidades de apropiación, se encuentran caracterizadas por una brecha entre las expectativas, las perspectivas y las prácticas de dos tipos de budistas en el contexto occidental. De un lado, el llamado budismo étnico, integrado por inmigrantes asiáticos nacidos dentro de un contexto cultural budista. Es un budismo heredado de un medio ambiente tradicional oriental en el cual esta religión ha sido desde hace siglos la protagonista. Y del otro lado, el budismo de conversos, cuya membrecía está compuesta principalmente por individuos sin ascendencia oriental que optaron por esta religión dentro de un contexto cultural en el cual el budismo es una novedad recientemente introducida<sup>15</sup>.

La historia del budismo de conversos occidentales comienza a partir de mediados del siglo XIX, cuando se produjo un gran interés académico por el budismo ya que gran cantidad de textos fueron traducidos por orientalistas occidentales. Filósofos, poetas e intelectuales comenzaron un proceso de apropiación discursiva del budismo como un *texto sin contexto* (Baumann 2001, 2002; McMahan 2002; Pereira 2007; Rocha 2000; Shoji 2002; Sharf 1995) que popularizó esta religión en Europa y América<sup>16</sup>. Luego, a principios del siglo XX comenzaron a aparecer las primeras instituciones que sostenían ideas budistas fundadas por occidentales (por ejemplo *The Pali Text Society*), al mismo tiempo que maestros asiáticos fundaron los iniciales grupos europeos. Pero no es sino hasta la segunda mitad del siglo XX que estos núcleos crecieron y tuvieron un mayor impacto. En efecto, durante los años sesenta y setenta se produjo el “zen boom” europeo y estadounidense, cuando una gran cantidad de occidentales se abocaron a la práctica de la meditación y el estudio de la filosofía zen. Gran parte de este interés se debió a la labor de intelectuales occidentales u orientales que escribieron y publicaron libros sobre la filosofía y la cosmovisión zen<sup>17</sup>. Estas interpretaciones influenciaron las ideas de la contracultura de EEUU, y posteriormente fueron adoptadas en el marco del movimiento de la Nueva Era (cf. Amaral 1998; Carozzi 1998, 1999, 2000a, 2000b; Heriot 1994).

---

<sup>15</sup> Si bien la percepción de que en Occidente existen dos budismos claramente diferenciados fue aceptada a partir de 1990, desde antes hubo algunos autores que discriminaron ambos empleando diversas terminologías para referirse a las dos vertientes [cf. Numrich (2003), donde se efectúa un recorrido por la historia de las dos categorías con las que se ha entendido el budismo fuera de Asia].

<sup>16</sup> Para la influencia del budismo y el zen en filósofos y artistas occidentales, v. Detweiler (1962), Dumoulin (1981), Elman (1983), Jackson (1968), Wyman (1949).

<sup>17</sup> Entre los más conocidos figuran Hubert Benoit (2001), Eugen Herrigel (1998), Christmas Humphreys (1962), D. T. Suzuki (1961) y Alan Watts (1987).

Por otra parte, si bien el material para estudiar la difusión del budismo en Asia a menudo proviene de fuentes sesgadas, fragmentarias e incompletas, el reciente fenómeno del budismo fuera de Asia permite a los investigadores estudiar escrupulosamente los procesos de formación, desarrollo, crecimiento e incluso de disolución de grupos budistas, así como sus estrategias de adaptación a un contexto sociocultural nuevo. En efecto, los años noventa inauguraron una explosión de estudios sobre el budismo en Occidente, la cual ha ido de la mano de una creciente visibilidad de esta religión en los medios de comunicación y de un incremento notable en el surgimiento de grupos e instituciones budistas (Baumann 2002b; Baumann y Prebish 2002). De este modo, diversos autores han abordado el estudio del budismo occidental, frecuentemente desde una perspectiva histórica y sociológica que toma en cuenta los cambios, adaptaciones y dilemas que conllevan el establecimiento de centros budistas de variadas denominaciones. Estos trabajos pueden subdividirse ya sea de acuerdo a un criterio geográfico –a partir del país en el que se investiga-, ya sea con un criterio denominacional -teniendo en cuenta la escuela budista objeto de exploración.

Con respecto a los estudios delimitados territorialmente, es preciso mencionar que si bien en Asia cada país abraza una tradición budista en particular, en Occidente existe una convivencia de muchas escuelas budistas en un solo país e incluso en una misma ciudad. Por ello, no es sorprendente que los estudios sobre el budismo en diversas naciones no se circunscriban a una escuela específica, sino que brindan una mirada panorámica sobre la multiplicidad de centros de esta religión, centrándose ya sea en alguna temática específica o en su historia y principales rasgos socio-demográficos. Así, actualmente disponemos de una rica información sobre el budismo en diferentes países de Europa (Baumann 2000, 2002a; Bell 2000; Bluck 2004, 2006; Borup 2008; Cirklová 2009; Cox 2009; Cox y Griffin 2009; Díez de Velasco 2008; Fowler y Fowler 2009; Halfmann 1999; Kay 2004; Kone 2001, 2002; Obadia 2001; Offermanns 2005; Ostrovskaya 2004; Teixeira 2007; Webb 1998), así como en Australia y Nueva Zelanda (Adam 2000; Barker 2007; Bubna-Litic 2007; Kemp 2007; McAra 2007a, 2007b; Metraux 2001, 2003; Spuler 2002, 2003; Trembath 1996). Asimismo, existe una buena producción de conocimiento vinculado a esta temática en Estados Unidos (Amstutz 2002; Cadge 2004; Dobbelaere 2001; Hammond 1999; Hugh Seager 1999, 2002, 2006; Kaza 2004; Lachs 1999, 2002; McMahan 2002; Mullen 2004; Numrich 1996, 2008; Padget 2000, 2002; Prebish 1999, Prebish y Tanaka 1998; Preston 1988; Sharf 1995b;

Tsomo 2009; Tweed 2005; Williams 2002; Williams y Asai 1998; Williams y Queen 1999; Wilson 2009), y Canadá (Matthews 2002).

En América Latina el estudio del budismo está en sus comienzos, con algunos trabajos realizados en Ecuador (Donoso Gomez 2009), México (Inoue 2006), Venezuela (Quintero 2008) y Argentina (Carini 2005, 2006, 2007, 2009a, 2009b, 2009c, 2009d, 2009e, 2010a, 2010b). Una excepción es el caso de Brasil, en donde varios investigadores han analizado ampliamente la historia y el desarrollo de varias corrientes budistas (cf. Alves 2004, 2006; Bornholdt 2007, 2008, 2009, 2010; Clarke 2008; Costa Barros 2002; Gonzaga y Apolloni 2008; Liborio y Albuquerque 2006, Liborio 2008; Lopes y Shoji 2008; Madalena Genz 2005, 2006; Paiva 2008; Pereira 2001, 2002, 2006, 2008a, 2008b; Rocha 2000, 2001, 2004, 2006a, 2006b, 2008; Shoji 2002, 2003, 2004, 2006; Usarski 1998, 2002a, 2002b, 2004, 2006a, 2006b, 2008). Además, se está comenzando a explorar la difusión del budismo en otros países como Israel (Obadia 2002) y Sudáfrica (Clasquin 2002; Clasquin y Kruger 1999).

En relación a los trabajos que delimitan su objeto de estudio tomando como unidad de análisis alguna comunidad en particular (ya sea limitándose a un país o teniendo en cuenta su dispersión más allá de las fronteras nacionales), podemos subdividirlos según traten del budismo de inmigración o de conversión. Dentro del primero, hay disponibles trabajos sobre religiones japonesas en Brasil (Clarke 2008; Pereira 2001, 2002, 2006, 2007; Shoji 2002; Usarski 2008), o sobre alguna de ellas como el Shingon (Shoji 2003, 2006) o la Jodo Shinshu (Gonzaga y Apolloni 2008). De igual forma se han realizado investigaciones sobre la escuela budista china Fo Guang Shan (Chandler 2002; Lopes y Shoji 2008) y sobre el *theravada* en países angloparlantes (Bell 2000, Bubna-Litic 2007, Cadge 2004, Numrich 1996, Tiradhammo 2002). Dentro del budismo de conversos, son tres las ramas budistas que han sido especialmente estudiadas. En primer lugar, la nueva religión japonesa *Soka Gakkai* (Bornholdt 2007, 2008, 2009, 2010; Dobbelaere 2001, Fowler 2009, Hammond y Machacek 1999, Hugh Seager 2006, Inoue 2006; Low 2010; Metraux 2001, 2003; Ogura 2003; Pereira 2001, 2008a, 2008b; Quintero 2008). En segundo lugar, el budismo tibetano (Alves 2004, 2006; Bell 2002; Diehl 2002; Kay 2004; Mullen 2004; Obadia 2001; Scherer 2009; Usarski 1998, 2006b; Yong 2008). Y en tercer lugar, el zen japonés (cf. Bell 2002; Bodiford 1996; Carvalho 2005; Coen 2005; Donoso Gomez 2009; Halfmann 1999; Handa 2009; Kay 2004; Kone 2001; Lachs 1999, 2002; Madalena Genz 2005, 2006; McMahan 2002; Muller 2004; Padget 2000; Preston 1988; Rocha

2000, 2001, 2004, 2006a, 2006b, 2008; Sharf 1995b; Victoria 2001, Williams 1998). La abundancia de investigaciones sobre estas tres tradiciones del budismo no es de ninguna forma sorprendente, sobre todo si tenemos en cuenta que muchas veces un solo individuo reúne en su propia identidad el hecho de ser practicante occidental del budismo junto con su rol como investigador de esta religión<sup>18</sup>.

Las líneas temáticas que vertebran las investigaciones sobre la globalización del budismo son variadas. Algunas tratan de los vínculos entre el poder estatal y el budismo en Asia (Carter 2009, Jones 2000, Madsen 2007), de las relaciones políticas entre grupos budistas y entre éstos y otras religiones (Freiberger 2001), y de la dinámica de sustentabilidad de las *sanghas*<sup>19</sup> occidentales (Koné 2001, Padget 2000, Williams y Asai 1998). Además, un tópico importante es el “budismo comprometido”, donde se explora la participación social de diversas comunidades budistas y los modos por los cuales procuran modificar condiciones económicas, políticas o sociales adversas tanto en Asia como en Occidente (cf. Beserman y Steger 1998, Bornholdt 2008, Ishikawa 1998, Kraft 1998, Mitchell 1996, Queen 2002; Rothberg 1993, Tucker 2002, Victoria 2001). También hay que mencionar las investigaciones de los escándalos protagonizados por algunas escuelas budistas debido a los excesos de sus líderes en el ejercicio del poder, a sus actitudes discriminatorias y militaristas, o a tensiones políticas intergrupales (Bell 2002, Bodiford 1996, Hur 1996, Usarski 2006b). De igual forma, las relaciones y representaciones de género han sido un tema candente y ampliamente explorado, no sólo en Occidente sino también en los países orientales, revelando una historia de desigualdades de las que se pueden encontrar huellas hasta en el mismo budismo inicial (cf. Adam 2000, Anderson y Martin 1997, Blackstone 1999, Cheng 2003, Chung 1999, Coen 1999, Cunnell 2005; Fenn 2008, Jaffe 1998, Kawahashi 1995, Kaza 2004, Liborio y Albuquerque 2006; Liborio 2008; Simmer-Brown 2002; Tsomo 1999, 2002, 2009; Uchino 1983; Yuan 2009). Por otra parte, varios trabajos se han ocupado de analizar los puntos de encuentro entre la cosmovisión budista y otras esferas simbólicas tales como la religión cristiana (Callaway 1976, Cobb 1978, Handa 2009, Kennedy 2003, Needelman 1992, Usarski 2009), la ciencia (Deshimaru y Chauchard 1993, Riepe 1964, Yong 2008), la filosofía (Carvalho 2005, Dumoulin 1981, Muller 2004, Tweed 2005), la psicología (Metcalf 2002, Suzuki y Fromm 1996) y el arte (Harris (2002). Algunos han

---

<sup>18</sup> En el apartado sobre metodología discutiremos algunas implicancias de esta situación.

<sup>19</sup> Comunidad budista (v. Glosario).

indagado específicamente la forma en que el budismo influyó en pensadores occidentales tales como Emerson (Detweiler 1962), Wordsworth (Wyman 1949), Nietzsche (Elman 1983), Wittgenstein (Hodgson 2007), Carus (Jackson 1968), Lévi-Strauss (Strenski 1980) y Fromm (Rickert 1986). Asimismo, se han efectuado investigaciones sobre los efectos psicológicos de la meditación, especialmente sobre su papel en el mejoramiento de la atención y bienestar mental y la reducción de la ansiedad (Brown y Ryan 2003, Delmonte 1985, Deshimaru y Chauchard 1995, Hirai 1994, Nyklicek y Kuijpers 2008, Paiva 2008, Perez-de-Albeniz 2000, Tang 2007). Incluso se ha indagado el funcionamiento de la meditación a nivel biológico, fisiológico o neuronal, su impacto en las ondas cerebrales, el sistema inmunológico, el sistema circulatorio y la producción de hormonas, entre otras cosas (cf. Cahn y Polish 2006, Campagne 2004, Caspi y Burleson 2005, Collins y Dunn 2005, Davidson 2003, Deshimaru y Ikemi 1993, Hartea, Eifert y Smith 1995, Hirai 1994, Leher et al. 1999; Luders 2009; Lutz 2008; Newberg y Iversen 2003a; Newberg et al. 2003b; Ospina 2007; Pagnoni et al. 2008; Peng 2004; Shimomura et al. 2008; Sudsuang et al. 1991; Tacón et al. 2003; Wachholtz y Pargament 2005).

Discutiremos parte de la bibliografía mencionada a lo largo de la tesis. Por lo pronto, centrándonos ahora en el zen occidental, es importante dejar en claro que presenta la misma fragmentación en budismo étnico y de conversos que las otras escuelas budistas. Tenemos así una división entre templos asociados a la inmigración oriental que funcionan como lugares sociales para mantener la identidad cultural y para realizar la *performance* de diversos ritos -entre los que destacan los ritos mortuorios-, por un lado, y los templos asociados a occidentales cuyo objetivo principal es la práctica de la meditación y el estudio de la filosofía budista<sup>20</sup> (McMahan 2002).

Además, el zen también tuvo la apropiación como un texto sin contexto que mencionábamos arriba. Por ello, como bien remarca McMahan (2002), llama la atención que con su estricta rutina, un sentido casi militar del orden y la disciplina y un sistema verticalista que regula las relaciones entre maestro y discípulos, haya atraído a tantos simpatizantes y practicantes de países occidentales ideológicamente caracterizados por valores democráticos, reverencia a la libertad individual y recelo por la autoridad y la jerarquía, más si pensamos que los primeros que se interesaron por el

---

<sup>20</sup> Hay que señalar que si bien se conoce al zen como la “escuela de la meditación”, en Asia la gran mayoría de los templos no realizan esta práctica y funcionan como centros sociales similares a los de los inmigrantes en occidente (McMahan 2002).

zen fueron poetas iconoclastas, artistas e intelectuales desencantados del cristianismo. Muchos occidentales desconocen la tradición zen y adoptan un imaginario que lo asocia a lo espontáneo, a un estado de la mente disociado de la compleja tradición social y cultural de esta religión. Esto se debe a que muchos de los intérpretes del zen como *texto sin contexto* (tanto asiáticos como occidentales) se han ocupado de descontextualizar y desenfatar algunos de sus elementos considerados como demasiado tradicionales, supersticiosos o idólatras. Al mismo tiempo, han resaltado algunas ideas (provenientes sobre todo de textos filosóficos y escritos tradicionales) que parecieran resonar con la actitud científica moderna. Asimismo, desde el zen se promueve una visión del mundo que en cierta forma critica las limitaciones del pensamiento racional, por lo cual ha atraído a muchos filósofos existencialistas occidentales:

Zen appealed to intellectual and artist insofar as it seemed to acknowledge the limits of rationality and displayed a suspicion of all worlds, institutions, authorities, and conventions. While zen was as iconoclastic as Sartre, it still offered a pure experience of unmediated truth obtainable through one's own efforts and insight (...) the iconoclasm and individualism of Zen appealed to the modern Enlightenment and Protestant mentality, even while those experimenting with Zen attempted to reject and surpass this mentality. Passages in zen literature that ridicule imitation, empty ritual, rote learning of scripture, and emphasis on the magical and mysterious became the hallmarks of the tradition in Zen literature written for the West (...) Another element still important in the interpretation of Zen in the West is the impulse toward universalism and the attempt to find a common spiritual ground for the world religions and their conflicting truth reclaims (McMahan 2002:223).

Según McMahan, es Daisetz Teitaro Suzuki la figura más importante en promover una mirada del zen que encontraría su esencia en un misticismo que estaría presente en todas las demás religiones, y al mismo tiempo en separar los aspectos filosóficos y meditativos de la restante tradición de rituales, monjes y jerarquías que atraen tan poco a los occidentales. Debido a esto, la presentación del zen de Suzuki es considerada por muchos como bastante limitada, selectiva e idealizada de la tradición oriental, sintonizada con los valores de la modernidad para el consumo occidental (cf. McMahan 2002, Pereira 2007). De este modo, podemos decir que el primer acercamiento al budismo por parte de los occidentales fue a través libros escritos por

autores que representan su doctrina como un discurso filosófico y psicológico que puede ser comprendido conceptualmente, fuera del contexto de una religión organizada social y comunitariamente. Para ilustrar este punto, veamos las palabras de Alan Watts (1987:11-12), uno de los mayores exponentes del zen en el ámbito de la contracultura estadounidense de los años sesenta:

El estudio del zen en Occidente encuentra su lugar en tres ámbitos principales: el filosófico, dando una alternativa al positivismo lógico y al empirismo; el científico, influenciando la psicoterapia, la semántica y la metalingüística; y el artístico, influenciando la arquitectura y la cerámica [...] Es sumamente halagüeño que no se haya convertido, en proporción importante, en un nuevo culto.

Sin embargo, el zen encuentra su lugar en Occidente no sólo en los tres ámbitos que señala Watts, sino también como una alternativa más que contribuye a enriquecer el campo religioso de cada país en el que se ha desarrollado. Como hemos mencionado, la lectura intelectualizada del zen promueve la idea de que éste es un sistema de pensamiento que, al estar más allá de los dogmas, las estructuras y los formalismos, puede prescindir de rituales, ceremonias y comportamientos estereotipados. Por ejemplo, Hubert Benoit, un psiquiatra francés que escribió un conocido libro sobre el zen empleando principalmente conceptos occidentales, más cercanos a la psicología que a una religión oriental, argumenta:

El zen no es una iglesia a la que se pueda o no pertenecer, es un punto de vista universal, accesible a todos; no es un partido al cual se pueda uno afiliar y al cual se deba lealtad. En mi búsqueda de la verdad, puedo nutrirme de la perspectiva zen sin necesidad de vestirme – verdadera o metafóricamente – con ropajes chinos o japoneses (Benoit 2001:12).

Pero este imaginario sobre el zen no se puede sostener ante la mínima experiencia en el campo, que revelará que la visión intelectualista y descontextualizada del zen, popularizado por autores orientalistas, si bien es plausible en cuanto se piensa en el aspecto filosófico de esta religión, es incompleta, pues ignora que el budismo zen en Occidente es también un fenómeno socio-religioso, transmitido por medio de

instituciones en las cuales existe una ritualidad altamente desarrollada, necesaria para la transmisión y la legitimidad de la enseñanza. Romper con esta noción preconcebida requiere sumergirse en el campo fenoménico en el cual no sólo se estudia intelectualmente, sino que también se vive y se practica el budismo zen.

A partir de aquel podemos plantearnos una serie de preguntas, implicadas en nuestro interrogante central acerca de las condiciones de posibilidad del desarrollo del zen local, como por ejemplo: ¿Cuáles son las principales prácticas y representaciones de los grupos budistas zen de la argentina? ¿Cómo se sustentan económicamente? ¿Cómo se organizan social y políticamente? ¿Cómo llegan los argentinos a convertirse en budistas zen? ¿Qué rol juega el ritual en estos procesos? ¿A qué necesidades religiosas de un determinado segmento de la sociedad argentina responden el fenómeno del zen? ¿Cuáles son los rasgos más importantes de la cosmovisión zen y de sus tecnologías espirituales? ¿Cómo inciden los procesos de globalización y localización en la creación y el desarrollo del zen en este país? En el próximo apartado explicitaremos cuál es la perspectiva teórica en la que nos posicionamos para responder estos interrogantes y así analizar el fenómeno del budismo zen argentino en toda su complejidad sociocultural.

### **Las cuatro dimensiones del fenómeno religioso**

Una antigua parábola relatada por el Buda cuenta que, en cierta ocasión, un rey de la antigüedad mandó a llamar a los ciegos de nacimiento de su ciudad, les mostró un elefante y les preguntó cómo era. Cada uno palpó una parte diferente del animal; los que tocaron sus patas dijeron que el elefante era como una columna, los que acariciaron sus orejas sostuvieron que era como un cesto para aventar el trigo, los que tatearon su cabeza, que era como un cántaro, los que tocaron su cola, como una escoba, los que tocaron su trompa, como una serpiente y aquellos que palparon su abdomen dijeron que el elefante era como un granero. Debido a esta discrepancia en cuanto a qué era un elefante, los ciegos empezaron a disputar y agredirse mutuamente tratando de imponer su propia interpretación (Dragonetti 2002). Con este relato el Buda procura realizar una metáfora de la visión parcial que tenían los ascetas, filósofos y brahmanes que discutían acerca de cuestiones religiosas.

En cierta forma, al ceñirnos dentro de los estrechos límites de algún abordaje específico de los fenómenos religiosos actuamos como aquellos ciegos de la parábola



del Buda, ya que las diversas vertientes teóricas y los autores que las representan revelan sólo algunas partes del fenómeno religioso total. ¿Pero qué queremos decir al referirnos a la totalidad del fenómeno religioso? El propósito de esta sección de la tesis es responder a esa cuestión mediante un esquema conceptual lo más completo posible, que tome en consideración los aspectos de la religión que han sido tratados por diversos enfoques teóricos. Es un trabajo similar a armar un rompecabezas y, como tal, es necesario -antes de empezar a situar cada pieza en su lugar- tener una imagen del cuadro completo. Digamos que, si la religión es un gran elefante, uno necesita tener un diagrama o un mapa del mismo antes de tantear su superficie a fin de hacerse una idea de qué parte del cuerpo está explorando y su relación con la totalidad.

Para ello, una alternativa es consultar una obra introductoria al estudio científico de la religión que brinde un panorama general de este campo de estudios. En este caso, se pueden encontrar varias formas de dividir la temática. En ocasiones se enumeran prácticas, creencias y temáticas pertinentes dentro del marco de la religión: magia, sacrificio, ritos de paso, mitos, animismo, totemismo, devociones populares, etc. (e.g. Maisonneuve 2005, Montenegro y Renold 2007). En otros casos, se exponen comparativamente los diferentes aspectos de las cosmovisiones religiosas tales como los mitos de origen, la cosmología, la escatología, la demonología, la apocalíptica, etc. (e.g. Widengren 1976). También se emplea un criterio geográfico-institucional, el cual agrupa los estudios de la religión de acuerdo a tradiciones intelectuales como la Escuela Sociológica Francesa, la Escuela de Frankfurt, el Estructural Funcionalismo Inglés o el Particularismo Histórico Norteamericano (e.g. Cipriani 2004, Yinger 1958). Finalmente, en ocasiones simplemente se toma en cuenta los distintos autores que analizaron la religión y el momento histórico en el cual escribieron (e.g. Cipriani 2004, Dianteill y Löwy 2009, Fürstenberg 1976).

En cualquier caso, no es raro que al desconcierto que produce la variedad de criterios de presentación de los estudios científicos de la religión se le sume la confusión ante las diferentes miradas que cada autor manifiesta. Como es evidente, los fenómenos religiosos son observados desde ángulos diferentes, y con frecuencia los investigadores situados en cierta posición teórica y metodológica se oponen a otros con diferentes puntos de vista. Por ello, nuevamente, es preciso disponer de una imagen global que integre la mayor cantidad de perspectivas sobre la religión, de forma tal que veamos complementariedad y no oposición en la diversidad de enfoques. Sobre este punto, sugiere Pierre Bourdieu en el inicio de su ensayo sobre el campo religioso:

Para darse los medios para integrar en un sistema coherente sin sacrificar a la compilación escolar o a la amalgama ecléctica, los aportes de las diferentes teorías parciales y mutuamente excluyentes (aportes tan insuperables, en el estado actual, como las antinomias que las oponen), es necesario tratar de situarse en el lugar geométrico de las perspectivas, es decir, en el punto donde se dejan percibir, a la vez, lo que puede y lo que no puede ser percibido a partir de cada uno de los puntos de vista (2009:14).

En este sentido, el primer presupuesto teórico de la tesis es que los fenómenos religiosos se pueden subdividir en cuatro clases o dimensiones principales, y que cada una de ellas está correlacionada con cuatro enfoques en el estudio científico de la religión –con sus correspondientes autores emblemáticos–, con otras tantas definiciones de la religión y con sendas estrategias metodológicas de investigación. Estas dimensiones surgen de las combinaciones posibles entre cuatro términos, agrupados en dos pares de opuestos: objetivo-subjetivo e individual-colectivo. De este modo, tenemos la dimensión individual-subjetiva, individual-objetiva, la colectiva-subjetiva y la colectiva-objetiva. Podemos esquematizar lo anterior con dos líneas que se cortan perpendicularmente, y de esta forma encontramos el lugar geométrico del que habla Bourdieu, el punto, repitámoslo, “donde se dejan percibir, a la vez, lo que puede y lo que no puede ser percibido a partir de cada uno de los puntos de vista” (*ibíd.*). En el segmento superior del eje vertical situamos la dimensión individual y en el inferior la colectiva o social; similarmente, en el extremo derecho del eje horizontal colocamos el aspecto objetivo y en el izquierdo el subjetivo. Tenemos así cuatro cuadrantes: en el sector superior e izquierdo, la dimensión individual-subjetiva; en el sector superior derecho, la individual-objetiva; en el sector inferior izquierdo, la colectiva-subjetiva; y en el inferior derecho, la colectiva-objetiva<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Aunque no se refieren específicamente a los fenómenos religiosos y sus teóricos, el modelo de los cuatro cuadrantes fue desarrollado por Ken Wilber (2000, 2005), cuyas iluminadoras intuiciones hemos seguido en la presente tesis.

**Cuadro 2.** Los cuatro cuadrantes

<b>Superior Izquierdo</b>	<b>Superior Derecho</b>
Dimensión Individual Subjetiva <b>(IS)</b>	Dimensión Individual Objetiva <b>(IO)</b>
Dimensión Colectiva Subjetiva <b>(CS)</b>	Dimensión Colectiva Objetiva <b>(CO)</b>
<b>Inferior Izquierdo</b>	<b>Inferior Derecho</b>

El sector derecho del cuadro, la dimensión objetiva, tiene que ver con todo lo que puede ser observado, medido, contabilizado, con lo empírico, la materialidad, la conducta y la acción. Por el contrario, el sector izquierdo se encuentra integrado por aquellos fenómenos tales como símbolos, conceptos, valores, emociones y sentimientos, con lo que puede ser comprendido, interpretado, entendido, sentido y experimentado, pero no observado, medido ni cuantificado. A su vez, la parte superior del cuadro se refiere al individuo, a la singularidad de una persona, mientras que el sector inferior se refiere al ámbito de lo colectivo, de la interrelación entre las subjetividades (intersubjetividad) o a las relaciones interobjetivas (relaciones sociales, de poder, económicas). A partir de esta esquematización, afirmamos que los fenómenos religiosos tienen cuatro aspectos: el psicológico o individual-subjetivo (IS), el biológico o individual-objetivo (IO), el social o colectivo-objetivo (CO) y el cultural o colectivo subjetivo (CS), los cuales han sido abordados desde campos de estudios tan diversos como la psicología de la religión, la neurobiología, la sociología y la antropología de la religión. En base a lo anterior, es posible realizar una distribución de una serie de

fenómenos bien conocidas dentro de las ciencias de las religiones, de acuerdo al cuadrante al que pertenecen dentro de nuestro esquema:

**Cuadro 3.** Fenómenos religiosos según los cuatro cuadrantes

<p><b>Dimensión psicológica (IS)</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Misticismo</li> <li>• Conversión</li> <li>• Emoción</li> <li>• Estados alterados</li> <li>• Identidad individual</li> </ul>	<p><b>Dimensión biológica (IO)</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Fisiología</li> <li>• Neurobiología</li> <li>• Conductismo religioso</li> <li>• Sociobiología</li> </ul>
<p><b>Dimensión cultural (CS)</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Mitos</li> <li>• Representaciones</li> <li>• Valores éticos y morales</li> <li>• Intersubjetividad</li> <li>• Creencias -doctrinas y cosmovisiones</li> <li>• Identidad social</li> </ul>	<p><b>Dimensión social (CO)</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Rituales</li> <li>• Practicas</li> <li>• Sistema jurídico</li> <li>• Relaciones sociales</li> <li>• Política -economía y comunidad</li> </ul>

Algunos investigadores distinguieron estas dimensiones de la religión en su propia forma de subdividir la temática de estudio. Uno de ellos es William James, quien diferencia la dimensión objetiva/colectiva de la subjetiva/individual y de subjetiva/colectiva cuando afirma:

Culto y sacrificio, procedimientos para contribuir a las disposiciones de la deidad, teología, ritual y organización eclesiástica, son los elementos de la religión en su vertiente institucional (...) En la vertiente más personal de la religión, por el contrario, constituyen el centro de interés su consciencia, sus merecimientos, su impotencia, su incompletud (...) El individuo negocia sólo, y la organización eclesiástica, con sus sacerdotes y otros intermediarios, se encuentra en posición totalmente secundaria (...) Propongo que en estas conferencias ignoremos por entero la vertiente institucional; nada digamos de la organización eclesiástica [CO]. Consideremos tan poco como sea posible la teología sistemática y las ideas sobre los propios dioses [CS], y nos limitemos tanto como nos sea posible a la pura y simple religión personal [IS] (James 1988: 42).

Asimismo, la distinción que propone Henri Bergson (1999) entre religión estática -los aspectos institucionales objetivos- y la dinámica -el misticismo- tiene muchos puntos de contacto con la diferenciación entre religión personal e institucional de James<sup>22</sup>. También es posible afirmar que existe una homología entre la distinción propuesta por Simmel (2005) entre “religiosidad” -entendida como la vivencia interna e individual de lo sagrado- y “religión” -los aspectos estructurales externos-, por un lado, y las mencionadas distinciones de James y Bergson, por el otro. Por su parte, reconociendo la autonomía de lo que aquí llamamos cuadrantes inferiores, Erik Schwimmer (1982) distingue entre los aspectos funcionales de la religión, relacionados principalmente con la cohesión y el control social y con diversos fines económicos (CO), de los aspectos semióticos de la religión en cuanto sistemas de significación (CS). Comparablemente, Mary Douglas (1978) expresa la misma idea afirmando que existen dos formas de religión: la dimensión social (CO) y el orden simbólico (CS). E incluso Joachin Wach (1967) pareciera abarcar la totalidad de nuestros cuadrantes al distinguir la experiencia religiosa (IS) de su expresión en la acción individual (IO), en la comunidad (CO) o en el pensamiento (CS).

En consecuencia, si retomamos la cuestión de los diversos modos de clasificar el campo de estudios de la religión desde la mirada científica, ahora podemos decir que – además de los mencionados al principio del apartado- existe toda una suerte de autores cuyas formas particulares de subdividir la temática pueden ser leídas en términos de los cuadrantes reseñados arriba. Uno ellos es Evans-Pritchard (1984), quien sintetiza en un importante trabajo los aportes al estudio científico de la religión subdividiéndolas en

---

<sup>22</sup> Y como este último, considera a la religión dinámica como más valorable (cf. Bergson 1999).

teorías psicológicas (IS) y sociológicas (CO). Aunque no los distingue como una categoría aparte, en sus palabras finales aboga por otorgarle una mayor atención a los sistemas simbólicos, las representaciones y las cosmovisiones (CS), sin perder de vista sus vínculos con la economía, la organización social y la política (CO). Por su parte, Manuela Cantón (2009) reconoce evidentemente estos cuadrantes al distinguir entre teorías de la religión psicológicas (IS), sociológicas (CO) y fenomenológicas o culturales (CS).

Si bien podemos delimitar cuatro dimensiones del fenómeno religioso y cuatro tipos ideales de perspectivas que las han abordado, debemos decir que dentro de cada uno de ellos existen distintas corrientes o líneas de análisis, a menudo claramente diferenciadas. Por ejemplo, Brian Morris (2006) divide los diferentes enfoques en el estudio de la religión de una forma que puede ser reagrupada según nuestro esquema, pues son corrientes dentro del cuadrante IS lo que el mencionado autor denomina como enfoques intelectualista, emocionalista y cognitivista, mientras que las perspectivas estructuralista, fenomenológica e interpretativa se encuentran dentro del cuadrante CS, y el enfoque sociológico pertenece claramente al CO. Finalmente, de una forma notable, Díaz Cruz (2000: 59) sintetiza en una oración los mismos tres cuadrantes -y algunas de sus variantes internas- en los siguientes términos:

Acaso con una insistencia desmesurada, la antropología ha querido dotar a los rituales de dos vocaciones: la de cumplir con una función social –bien sea la de promover la integración, solidaridad y cohesión de una comunidad [CO], la de reducir ansiedades psicológicas de un grupo que padece pobreza en sus conocimientos científicos y técnicos, o bien la de generar catarsis emocionales que sirvan como válvulas de escape efímeras [IS en su variante intelectualista o emocionalista, como veremos más adelante]- y la de ser una fuente de significaciones y significados valiosos, constitutivos de la cultura que los celebra –que expresan ya la tradición y memoria de los pueblos y sus singulares cosmovisiones, ya los códigos culturales subyacentes o la estructura inconsciente común a todos los hombres [CS según la perspectiva de historia de las religiones, de la antropología simbólica o del estructuralismo, respectivamente].

**Cuadro 4.** Dimensiones de la religión

	James	Bergson	Simmel	Schwimmer	Douglas	Wach
Subjetivo Individual	Religión personal	Religión dinámica	Religiosidad			Experiencia religiosa
Objetivo Individual						Expresión en la acción
Subjetivo Colectivo				Aspectos semióticos de la religión	Orden simbólico de la religión	Expresión en el pensamiento
Objetivo Colectivo	Religión institucional	Religión estática	Religión	Aspectos funcionales de la religión	Dimensión social de la religión	Expresión en la comunidad

**Cuadro 5.** Forma de subdividir los estudios científicos de la religión

	Evans-Pritchard	Cantón	Morris
Subjetivo Individual	Teorías psicológicas	Teorías psicológicas	Enfoque intelectualista Enfoque emocionalista Enfoque cognitivista
Objetivo Individual			
Subjetivo Colectivo		Teorías fenomenológicas y culturales	Perspectiva estructuralista Perspectiva fenomenológica Perspectiva interpretativa
Objetivo Colectivo	Teorías sociológicas	Teorías sociológicas	Enfoque sociológico

A continuación haremos un breve recorrido por las teorías de la religión según los cuatro cuadrantes, considerándolos como tipos ideales en el sentido weberiano, los cuales orientan la mirada sin la pretensión de cubrir todos los casos particulares. Pero antes debemos advertir que algunos investigadores abarcan más de una de estas dimensiones con el claro propósito de ofrecer una visión integral del fenómeno religioso. Por ejemplo, por una cuestión de simplificación hemos situado a Durkheim, Mauss y Parsons en el cuadrante CO, y a Geertz, en el CS, aunque es posible argumentar que estos teóricos, junto a Giddens, Bourdieu y Weber, entre otros, trabajaron en la relación dialéctica de los cuadrantes inferiores, incluyendo en algunos casos a los cuadrantes superiores (IS e IO). Por ello, estos estudiosos proporcionan las herramientas que consideramos más adecuadas a la hora de efectuar un estudio antropológico de la religión, como veremos más adelante.

Comencemos ahora con la dimensión subjetiva e individual de la religión. Como hemos señalado, es la que se manifiesta en la psiquis del sujeto y ha sido estudiada por la llamada “psicología de la religión”, campo de estudios con una larga historia que comienza con Hume y Spinoza y continúa con los aportes de Sigmund Freud, Malinowski, Wittgenstein y Spiro, en tiempos más recientes (Morris 2006). Pero es sobre todo William James quien más ha influenciado muchas de las construcciones teóricas sobre la religión desde un punto de vista individual y subjetivo (Canton 2009, Cipriani 2004, Evans Pritchard 1984). Este autor delimita dicho campo de estudios desde las primeras páginas de su clásica obra, *Las variedades de la experiencia religiosa*, con las siguientes palabras:

He de advertir que no soy un teólogo, ni un erudito en historia de las religiones, ni siquiera un antropólogo. La psicología es la única rama del saber en la que estoy especializado, y para un psicólogo las tendencias religiosas del hombre deben ser como mínimo tan interesantes como cualquiera de los distintos hechos que forman parte de su estructura mental (...) Cuando la investigación es de orden psicológico, el tema de la misma no puede ser la institución religiosa, sino más los sentimientos e impulsos religiosos; habré de ceñirme, pues, a aquellos fenómenos subjetivos más desarrollados que algunos hombres inteligentes y conscientes de sí mismos dejaron registrados en sus testimonios autobiográficos (James 1988:14).



De hecho pueden encontrarse varias tendencias en las teorías que concibieron la religión como estados psicológicos, como emociones, percepciones, producto de procesos y tensiones internas individuales: aquí nos limitaremos a nombrar algunas de ellas -junto a sus representantes más destacados. Según Evans-Pritchard las teorías psicológicas de la religión pueden ser de cariz intelectualista o emocionalista. Las primeras surgieron al interior de la antropología influenciadas por la psicología asociacionista y daban por sentado que el hombre es esencialmente un ser racional. Representantes destacados de esta corriente son Herbert Spencer, Edward Tylor y James Frazer, autores quienes, más allá de sus particularidades, comparten una mirada evolucionista (Evans Pritchard 1984: 41-56). La variante emocionalista o afectivista asume varias vertientes; por un lado, la conformada por los antropólogos estadounidenses Robert Lowie, Paul Radin y Alexander Goldenwieser, y por el otro, la que representan de modo más conspicuo los británicos Bronislaw Malinowski y Raymond Firth, quienes se diferencian de los anteriores por haber realizado trabajo de campo y haber conocido de primera mano las religiones sobre las cuales teorizaron. El sesgo de la psicología asociacionista también es fuerte aquí, por ejemplo Lowie, Radin y Goldenweiser -influenciados por James- consideran que no existe comportamiento ni creencia propiamente religiosa, sino sólo sentimientos religiosos. A su vez, Malinowski y Firth sostienen que la religión es producto de estados afectivos tales como el deseo, el temor y el odio, y su función es aliviar a los hombres de su ansiedad y darles confianza (cf. Evans Pritchard 1984:70-82, Canton 2009:122-136).

Por otro lado, como varios autores señalan (Cantón 2009, Evans Pritchard 1984, Maisonneuve 2005), también es un ejemplo paradigmático de teoría psicológica de la religión la propuesta de Sigmund Freud, quien argumenta que aquella surgió como efecto de un sentimiento de culpabilidad, y tiene como objetivo aliviar la tensión y satisfacer ciertos deseos (cf. Freud 1994). Asimismo, más allá de las diferencias en cuanto al papel de la religión y la mitología en el individuo, también puede ser englobada en la perspectiva individual/subjetiva la lectura psicoanalítica del mito que realiza Joseph Campbell (1959) y la lectura mitológica de la psiquis efectuada por Carl Gustav Jung (1984, 2008). También puede considerarse dentro de este cuadrante la variedad de enfoques cognitivos de la religión (cf. Boyer 2003, Guthrie 1980, MacLennan 2002, Paiva 2002, 2007), y la mayor parte de la escuela de Cultura y

Personalidad: Clyde Kluckhohn, Melford Spiro, Wallace, Margaret Mead y Ruth Benedict (cf. Morris 2006: 5)<sup>23</sup>.

Los fenómenos que estudiaron todos estos autores son variados e incluyen los procesos de pensamiento que racionalizan la experiencia, experiencias místicas, emociones, estados alterados de conciencia, la identidad individual y la conversión. Lo que tienen en común es que parten de una mirada focalizada en la dimensión subjetiva, interna, experiencial y psicológica de los fenómenos religiosos. En este contexto, la religión puede ser definida como una función compensatoria, como la expresión de una ilusión infantil y neurótica o como una catarsis para liberar tensiones ante la vida y la muerte. Estas teorías jugaron un rol importante en la antropología, desde el comienzo de la disciplina hasta mediados de siglo pasado, aunque la mayor parte de ellas actualmente se encuentran en desuso. No obstante, hay que decir que el estudio de la religión a partir de un enfoque psicológico continúa, especialmente como campo de investigación dentro de la propia psicología. En este sentido, destaca el trabajo de Belzen, un representante actual del campo de estudios conocido como Psicología Científica de la Religión<sup>24</sup>. Las palabras del propio Belzen revelan que dicha disciplina está en creciente desarrollo: “Poderíamos começar elogiando a Psicologia da Religião. Nunca antes houve tantas publicações e tantos encontros e conferências sobre religião, tal o interesse dentro e fora da Academia sobre o que a Psicologia tem a dizer a respeito da religião e da espiritualidade” (Belzen 2009: 2). Incluso, en la actualidad es frecuente una lectura de la religión en los mismos términos que Freud, obviamente en ámbitos académicos ligados a la teoría psicoanalítica<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> A propósito de ello, Manuela Cantón remarca: “Benedict, contemporánea de Lowie y Radin, practicó también un enfoque psicológico que, aunque más orientado en apariencia a la cultura que a los individuos, le llevó a definir las culturas de las que se ocupó a partir de tipos psicológicos de personalidad” (Cantón 2009: 135).

<sup>24</sup> Cuya meta es, en términos de Belzen “fazer uso de instrumentos psicológicos (teorias, conceitos, intuições, métodos e técnicas) para analisar e entender a religião” (2009:2). Otros representantes destacados de la Psicología de la Religión son Holm y Aletti (cf. Valle 2008). Incluso algunos trabajos revelan las formas en que la Psicología de la Religión deviene en psicología aplicada: cf. Pinto (2009) quien desde el punto de vista de la psicología de la religión en conjugación con la psicología de la personalidad distingue los conceptos de “espiritualidad” y “religiosidad” y analiza las formas en que ambos pueden ayudar al psicoterapeuta en su trabajo clínico; en la misma línea, Massih (2009) expone la forma en que la Psicología de la Religión en general y la teoría del Self Dialógico en particular la ha ayudado en su práctica clínica.

<sup>25</sup> Por ejemplo, apoyándose en los desarrollos posteriores de Lacan, Jorge sostiene: “a psicanálise é uma descoberta que visa revelar aquilo que a religião oculta, pois ela opera sobre o campo do sentido de modo inverso ao da religião. Por isso, a obra de Freud como que desemboca na análise da religião, como se ela estivesse desde o início destinada a isso. A oposição radical entre psicanálise e religião reside na forma antinômica pela qual ambas operam sobre o campo do sentido: a primeira visa obter um efeito de sentido real e a segunda, um fechamento imaginário desse campo” (Jorge 2005: 275).

Por otra parte, la dimensión objetiva y colectiva de la religión es la que se expresa en la esfera del comportamiento y de la acción social, en las relaciones económicas, políticas y sociales que indefectiblemente integran el ámbito de lo sagrado. Esta dimensión ha sido abordada por lo que muchos autores coinciden en llamar como teorías sociológicas de la religión (Cantón 2009, Douglas 1978, Morris 2006, Evans-Pritchard 1984, Schwimmer 1982), elaboraciones teóricas que procuran dar cuenta de la función de la religión en una comunidad, de sus consecuencias y determinantes a nivel de la sociedad<sup>26</sup>. Existen dos corrientes principales dentro de este cuadrante, la funcionalista y la marxista. Dentro de la primera podemos incluir a la escuela sociológica francesa, integrada por autores como Foustel de Coulanges, Emile Durkheim, Marcel Mauss, Arnold Van Gennep, Henri Hubert y Robert Hertz, junto a dos escuelas herederas de la anterior: la antropología estructural-funcionalista anglosajona, representada por autores como Alfred R. Radcliffe-Brown, Edward E. Evans-Pritchard, Fred Nadel, Meyer Fortes y Max Gluckman; y la sociología funcionalista de Talcott Parsons, Robert Merton, Davies Kinsley, Thomas Luckmann y Elizabeth Nottingham (cf. Berger 1971: 211).

Como dijimos, la segunda corriente es la representada por el materialismo histórico de Karl Marx y los enfoques neo-marxistas de Maurice Godelier, Peter Worsley y Marvin Harris, entre otros. En palabras de Morris (2006:7), una característica central a todos los enfoques sociológicos:

...is idea that religion is essentially a social phenomenon, a ‘human construct’, and thus can be understood only when it is placed within its socio-historical context. Religious beliefs and values, ritual practices, and organizational structures – patterns of social relations. Religion is not therefore an autonomous realm of social life but is intrinsically related to such issues as health, gender, social identity, and the wider political economy, and to such social process as globalization and intergroup relations. It is recognized, of course, that religion, in turn, influences social life and cultural meanings in various degrees, whether as an ideology legitimating class oppression (Marx), or functioning to maintain enduring patterns of social life (Durkheim).

---

<sup>26</sup> Refiriéndose a esta línea de pensamiento, Evans-Pritchard afirma que “en general, las teorías sociológicas de la religión tienen el mismo regusto: la religión por lo que aporta a la cohesión y la continuidad sociales” (Evans-Pritchard 1984: 84).

Continuando con la dimensión subjetiva y social de los fenómenos religiosos, podemos decir que ella se revela en los sistemas de valores y significados compartidos, en la esfera de lo que ha sido denominado como cultura. Lo que los enfoques subjetivos y colectivos de la religión tienen en común es que hacen hincapié no tanto en los aspectos económicos, políticos o sociales -y mucho menos en las experiencias psicológicas individuales o sus correlatos externos-, sino en la relativa autonomía y la lógica propia del orden simbólico intersubjetivo en el que se encuentran los mitos, las representaciones colectivas, los valores éticos y morales, las creencias, las doctrinas, las cosmovisiones y las identidades socialmente construidas. El estudio de este aspecto de la religión comienza con la influencia pionera de la fenomenología de Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl, la cual se hizo sentir en el campo de la religión a partir de las indagaciones de Rudolf Otto acerca de los elementos irracionales de lo numinoso<sup>27</sup>. Otro representante de esta corriente es Mircea Eliade (1967, 1968), quien influenciado por Otto sostiene que lo sagrado -en oposición a lo profano- es el elemento central de la religión (Canton 2009, Morris 2006)<sup>28</sup>. Asimismo, se encuentra en este cuadrante la corriente de investigaciones conocida como antropología simbólica e interpretativa, la cual piensa a la religión como un sistema cultural o simbólico, un sistema de significados que expresan y dan forma a la realidad, a la vez que modelan las disposiciones de los sujetos y su sentido de identidad. Dentro de ella podemos mencionar a autores como Clifford Geertz (1994a, 1994b, 1997, 2000), Mary Douglas (1978, 2007), Víctor Turner (1974, 1980), Stanley Tambiah (1979) y Marshall Sahlins (1997). Por lo demás, otra corriente relacionada es el enfoque estructuralista de Claude Lévi-Strauss (1986, 1997), con sus indagaciones sobre la lógica simbólica de la sociedad -la gramática oculta de la cultura-, por medio de un análisis binario de oposiciones en los sistemas de pensamiento tales como la mitología y las clasificaciones totémicas (cf. Morris 2006). Al mismo tiempo, aunque desde ángulos variados y con un interés más o menos pronunciado en la especificidad de los fenómenos religiosos, también podemos situar dentro de este cuadrante el trabajo de Ernesto De Martino (2004), profundamente influenciado por el historicismo de Benedetto Croce, la mitología de Sperber (1978), las indagaciones sobre los imaginarios sociales de

---

<sup>27</sup> Entre los cuales se encuentran el “sentimiento de creatura”, de *mysterium tremendum*, de poder o *majestas*, de vitalidad, pasión o energía, y de fascinación que despierta el encuentro con lo divino (Otto 1980 [1917]).

<sup>28</sup> Cf. Widengreen (1976) para una exposición introductoria de los principales temas y autores de la fenomenología de la religión y Usarski (2004b) para una síntesis crítica de esta rama de estudios.

Baczko (1999) y Castoriadis (1975), y los marcos interpretativos de Goffman (2006)<sup>29</sup>, así como la perspectiva fenomenológica de Schutz (1974) y la mirada hermenéutica de Weber (1964, 1996, 1998, 2004), Ricoeur (1994) y Gadamer (1990), entre otros.

Finalmente, debemos decir algunas palabras sobre el aspecto objetivo e individual de los fenómenos religiosos que, como mencionamos arriba, se refiere a lo que puede ser observado empíricamente a nivel de la biología o de la conducta de un individuo. Desde una perspectiva conductista –el análisis experimental del comportamiento empíricamente observable del organismo, visión desarrollada por Watson y Skinner–, el fenómeno religioso ha sido analizado por varios autores (cf. Crippen y Machalek 1989, Grinde 1998, Irons 1996, Kirkpatrick 1999, Lumsden 1989, MacLennan 2002, Reynolds y Tanner 1983, 1995, Sosis y Alcorta 2003, Steadman y Palmer 1995, Wilson 2002) que comparten un fuerte sesgo evolucionista. Y desde una mirada estrictamente biológica, los fenómenos religiosos vienen siendo estudiados cada vez con más fuerza por el campo de la neurociencia, el estudio de la estructura, la función química y la farmacología del sistema nervioso, y de la forma en que sus varios componentes dan origen a la conducta. Hablando específicamente de nuestra temática, destaca la llamada “neuroteología”, el campo de investigaciones que indaga las actividades neuronales vinculadas con las experiencias religiosas subjetivas (cf. Bartra 2007, Echarte 2009, Newberg y Lee 2005, Oliveira 2004, Rubia 2009, Soares 2008, Valle 2001, Winkelmann 2000).

Nuestro segundo presupuesto teórico afirma que podemos encontrar las dimensiones a las que aluden los cuatro cuadrantes no sólo en los fenómenos religiosos y las teorías que intentan explicarlos, sino en muchos otros fenómenos. De esta forma, los cuatro cuadrantes no son absolutos, sino que varían en relación al referente considerado, son relativos a lo que se considera como una unidad de análisis, por lo que existe una recursividad de estas cuatro dimensiones para cualquier elemento. Todos los fenómenos subjetivos se encuentran correlacionados con una forma externa, con un proceso objetivo material, y a la vez tienen tanto un aspecto social como uno individual. De modo que se produce algo así como una fractalización de los cuatro cuadrantes

---

<sup>29</sup> En el comienzo de uno de sus trabajos sobre esquemas interpretativos, Goffman advierte “este libro trata sobre la organización de la experiencia – algo que un actor individual puede asumir mentalmente- pero no trata de la organización de la sociedad. De ninguna manera pretendo hablar acerca de temas nucleares de la sociología –la organización social y la estructura social-. Estos temas han sido y pueden seguir siendo bien estudiados sin referencia alguna al marco. No me ocupo de la estructura de la vida social, sino de la estructura de la experiencia que los individuos tienen en cualquier momento de sus vidas” (Goffman 2006:14).

según subamos o bajemos en los niveles lógicos que delimitan determinada unidad, ya sea esta unidad de referencia una idea, un objeto, un campo de estudios, un grupo zen o un fenómeno religioso.

La premisa en que se basa lo anterior sostiene que cualquier unidad de análisis construida es a la vez una totalidad y una parte. Es decir que, si bien se pueden delimitar totalidades en cualquier nivel de la experiencia fenoménica y en cualquier nivel teórico, cada una de esas totalidades es parte de una totalidad mayor y está compuesta de partes que conforman totalidades, de forma que cualquier campo fenoménico observado puede considerarse no tanto como una cosa o un proceso, sino como una totalidad/parte (Wilber 2005). A su vez, como dijimos, se pueden distinguir en cada una de estas totalidades/partes, delimitadas convencionalmente a fin de establecer una unidad de análisis, las cuatro dimensiones de las que hablamos en la tesis.

En este sentido, Ken Wilber (2005) ilustra cómo incluso un solo pensamiento – religioso o no- tiene correlatos en todos los cuadrantes: es un fenómeno objetivo e individual, pues produce cambios en la fisiología cerebral, una liberación de norepinefrina entre las sinapsis neuronales del cortex frontal, acompañadas de ondas beta de gran amplitud. También es un fenómeno subjetivo e individual, que tiene un sentido particular para la persona que lo piensa, es parte del sistema de personalidad del individuo, al cual éste ha llegado a través de una cadena de asociaciones de conceptos sumamente compleja y en gran parte inconsciente. Todo ello no se puede conocer mediante la observación empírica y objetiva del cerebro. Pero también ese pensamiento está determinado por el medio cultural en el cual la persona vive, por un sistema de símbolos históricamente constituido, por una lengua en particular. Ese pensamiento puede verbalizarse y formar parte de una relación intersubjetiva, siempre dentro del contexto del sistema de representaciones y valores de una comunidad. Finalmente, ese pensamiento está correlacionado al medio social en el que se produce, con ciertas condiciones de clase, económicas y políticas, con un sistema de relaciones sociales en el cual el sujeto se encuentra posicionado. Ninguno de estos aspectos puede ser negado o reducido a otro. Cada uno de ellos tiene sus peculiaridades, sus propias leyes incluso cuando, en cierto modo, revelan aspectos de un único fenómeno, y por ello, son mutuamente co-determinantes.

Incluso los objetos pueden ser pensados en términos de las dimensiones mencionadas. Por ejemplo, Baudrillard complementa el esquema marxista que sólo diferencia el valor de uso y el valor de cambio de un objeto, agregando dos más: el valor

signo y el valor símbolo. De esta forma, articula un esquema que se corresponde punto por punto con los cuatro cuadrantes que hemos venido trabajando. Veamos la explicación de García Canclini, quien retoma estas ideas y las ilustra con un ejemplo:

Si consideramos un refrigerador, tiene un valor de uso (preservar los alimentos, enfriarlos) [IO] y un valor de cambio, un precio en el mercado equivalente al de otros bienes o al costo de cierto trabajo [cuadrante CO]. Además el refrigerador tiene un valor signo, o sea el conjunto de connotaciones, de implicaciones simbólicas, que van asociadas a ese objeto (...) en tanto valor-signo, el refrigerador puede ser intercambiable con un conjunto de otros productos o bienes que están en la sociedad y dan prestigio o sofisticaciones simbólicas semejantes a esa máquina de enfriar. Por ejemplo, tener un refrigerador importado puede ser equivalente a tener un coche importado o ir de vacaciones a una playa extranjera, aunque los valores de uso obviamente son distintos [CS]. Pero él (Baudrillard) distinguía otro tipo de valor, el valor –signo, vinculado a los rituales, o a actos *particulares* que ocurren dentro de la sociedad. Si me regalan el refrigerador para mi boda, ese acto va a conferir al objeto un sentido distinto, que no lo hace intercambiable con ningún otro [IS] (...) Esta clasificación de cuatro tipos de valor (de uso, de cambio, valor signo y valor símbolo) permite diferenciar lo socioeconómico de lo cultural. Las dos primeras clases de valor tienen que ver principalmente, no únicamente, con la *materialidad del objeto*, con la base material de la vida social. Los dos últimos tipos de valor se refieren principalmente a la cultura, a los *procesos de significación* (García Canclini 2004: 33-34).

Muchos autores se han referido a estas cuatro dimensiones en diferentes formas, de manera tal que podemos buscar huellas de los cuatro cuadrantes -siguiendo una metodología cercana al paradigma indiciario de Carlo Guinzburg (2004)- en la producción científica contemporánea. Con respecto a los fenómenos religiosos, si ponemos la lupa en uno de ellos en particular, como por ejemplo la plegaria, podemos hallar estas cuatro dimensiones en un acto que, por ser un rito, lo habíamos situado en uno de estos cuadrantes. De hecho, eso parece haber hecho Marcel Mauss cuando postuló que la oración ha vivido un doble proceso evolutivo de intelectualización [cuadrante izquierdo] e individualización [cuadrante superior] a partir de sus orígenes

en los cuales predominaban los aspectos materializados [cuadrante derecho] y colectivos [cuadrante inferior]<sup>30</sup>.

Lo que nos interesa del ejemplo de Mauss no es tanto su hipótesis evolutiva, sino el hecho de que piensa la oración –y al parecer, a los fenómenos religiosos- en términos de los cuatro cuadrantes, algo que haremos nosotros a su debido momento con el caso de las plegarias zen. Otro ejemplo que quisiéramos mencionar es el de la conversión, la cual habíamos situado en el cuadrante individual-subjetivo en el comienzo de este apartado. Pero como demostraremos más adelante, es posible identificar cuatro tipos de conversión y cuatro clases de teorías que intentan explicarla que se corresponden con el esquema de los cuatro cuadrantes. Así, pensar en estos términos posibilita tanto ordenar la teoría como interpretar el campo.

Por otra parte, si alejamos la mirada de los estudios sobre religión y focalizamos el conjunto de las ciencias sociales, podemos argumentar que las mismas se encuentran articuladas en torno al esquema básico de los cuatro cuadrantes, y es posible discriminar los diferentes enfoques, teorías y conceptos según pertenezcan a uno u otro orden de hechos. Por ejemplo, podemos apreciar estas distinciones en Durkheim, y reconocer su esfuerzo pionero –que ocupó una buena parte de su ya clásica obra *Las reglas del método sociológico*- para establecer la autonomía relativa de los fenómenos sociales (que en su terminología parecen implicar los dos cuadrantes inferiores), con respecto a los fenómenos orgánicos y psicológicos:

---

<sup>30</sup> “La oración es el punto de convergencia de numerosos fenómenos religiosos. Participa a la vez, y mucho más que cualquier otro sistema de hechos, de la naturaleza del rito y de la naturaleza de la creencia. Es un rito, puesto que es una actitud adoptada (...), consiste en movimientos materiales que buscan determinados resultados [sector derecho]. Pero, al mismo tiempo, toda oración es siempre, en cualquier grado un *credo*. Incluso, allí donde la rutina la ha vaciado de sentido, expresa todavía un mínimo de ideas y de sentimientos religiosos [sector izquierdo] (...) el aspecto ritual y el aspecto mítico son, rigurosamente, en el caso de la oración, las dos caras de un único e idéntico acto. Aparecen a la vez y son inseparables (...) Ciertamente, es sabido, al menos en líneas generales, que la religión ha sufrido una evolución doble. En primer lugar, cada vez se ha hecho más espiritual. En el curso de la historia, ha tendido a conceder un puesto cada vez más importante a la conciencia (...) los ritos se han transformado en actitudes del alma más que en actitudes del cuerpo, se han enriquecido con elementos mentales, con sentimientos e ideas (...) De manera progresiva, a medida que se espiritualiza, la religión va tendiendo a individualizarse [sector superior]. Los ritos empiezan por ser, fundamentalmente colectivos [sector inferior]; casi ninguno se realiza fuera de la comunidad y su realizador es el grupo reunido (...) la evolución ha invertido la proporción y, al final, la que se encuentra limitada es la actividad del grupo. La mayoría de las prácticas religiosas se han hecho verdaderamente individuales (...) en la oración, estos dos procesos están particularmente dibujados (...) al principio era totalmente mecánica y actuaba solo a través de sonidos proferidos, y ha acabado siendo enteramente mental e interior (...) Al principio era estrictamente colectiva, recitada en común o al menos siguiendo formas fijadas con extraordinario rigor por el grupo religiosos, a veces incluso, prohibida, y luego se ha transformado en el dominio de la libre conversación del individuo con Dios” (Mauss 1970: 96-99).



He aquí entonces un orden de hechos que presentan caracteres muy especiales: consisten en formas de obrar, pensar y sentir, exteriores al individuo y están dotados de un poder de coacción en virtud del cual se le imponen. En consecuencia, no podrían confundirse con los fenómenos orgánicos [IO], puesto que aquellos consisten en representaciones y en acciones [CS-CO]; ni con los fenómenos psíquicos [IS], los cuales no tienen existencia más que en la conciencia individual y por ella. Constituyen, por consiguiente, una especie nueva y es a ellos a los que es necesario reservar y dar a la calificación de *sociales* (Durkheim 2003: 37).

También Talcott Parsons segrega estas dimensiones en su *Teoría General de los Sistemas de Acción*, y advierte sobre el riesgo de caer en el reduccionismo de la siguiente forma:

Un *sistema social* [CO] es solo uno de los tres aspectos de la estructuración de un sistema total concreto de acción social. Los otros dos aspectos son los *sistemas de personalidad* de los actores individuales [IS] y el *sistema cultural* que se establece en sus acciones [CS]. Cada uno de estos tres sistemas tiene que ser considerado como un foco independiente de organización de los elementos del sistema de acción, en el sentido de que ninguno de ellos es teóricamente reducible a los términos de ninguno de los otros dos. Cada uno es indispensable para los otros dos, en el sentido de que sin personalidades y sin cultura no existiría ningún sistema social; lo mismo puede decirse de las relaciones lógicas posibles entre cada uno de los sistemas y los otros dos. Pero esta interdependencia e interpenetración es algo muy diferente de la reducibilidad, que significaría que las propiedades y procesos importantes de una clase de sistema pueden ser teóricamente derivados de nuestro conocimiento teórico de uno o ambos de los otros dos (Parsons 1976: 17).

Por su parte, Clifford Geertz se refiere a estos mismos cuadrantes en su crítica a lo que él llamó la concepción estratigráfica de las relaciones entre los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales de la vida humana:

Según esta concepción, el hombre es un compuesto en varios “niveles”, cada uno de los cuales se superpone a los que están debajo y sustentan a los que están arriba (...) Si se quitan las abigarradas formas de cultura encuentra uno las regularidades funcionales y estructurales de la organización social. Si se quitan éstas, halla uno los factores psicológicos subyacentes – las “necesidades básicas” o lo que fuere- que les prestan su

apoyo y las hacen posibles. Si se quitan los factores psicológicos encuentra uno los fundamentos biológicos –anatómicos, fisiológicos, neurológicos- de todo el edificio de la vida humana (...) el hombre era un animal jerárquicamente estratificado. Una especie de depósito evolutivo en cuya definición cada nivel –orgánico, psicológico, social y cultural- tenía asignado un lugar indiscutible (Geertz 1997: 46).

Así, rechaza los reduccionismos en los cuales cae esta visión del hombre de la siguiente forma:

El análisis consiste entonces en cotejar supuestos universales [culturales] con postuladas necesidades subyacentes y en intentar mostrar que hay cierta buena correspondencia entre ambas cosas. En el nivel social, se hace referencia a hechos tan indiscutibles como el de que todas las sociedades para persistir necesitan que sus miembros se reproduzcan, o que deban producir bienes y servicios, de ahí la universalidad de cierta forma de familia o cierta forma de comercio. En el plano psicológico, se recurre a necesidades básicas como el crecimiento personal –de ahí la ubicuidad de las instituciones educativas- o los problemas panhumanos, como la situación edípica; de ahí la ubicuidad de los dioses punitivos y de las diosas que prodigan cuidados. En el plano biológico se trata del metabolismo y de la salud; en el cultural, de hábitos alimentarios y procedimientos de cura, etc. El plan de acción consiste en considerar subyacentes exigencias humanas de una u otra clase y luego tratar de mostrar que esos aspectos culturales que son universales están, para emplear de nuevo la imagen de Kluckhohn, “cortados” por esas exigencias (*op. cit.* 51)

Para superar estas limitaciones el autor enfatiza en “reemplazar la concepción ‘estratigráfica’ de las relaciones que guardan entre sí los varios aspectos de la existencia humana por una concepción sintética, es decir, una concepción en la cual los factores biológicos, psicológicos, sociológicos y culturales puedan tratarse como variables dentro de sistemas unitarios de análisis” (*ibid.*). De modo que lo que hace es argumentar que ninguno de los cuadrantes es más fundamental que otro, que no pueden reducirse entre sí –a través de una jerarquización-, sino que deben considerarse como factores en el mismo plano de igualdad para poder luego correlacionarlos. Para ello no es raro que abogue por segregar plenamente lo que nosotros llamaríamos el cuadrante II, de los demás, otorgándole su plena diferenciación (y convirtiéndose así en una de los impulsores del giro hacia la antropología interpretativa de los años sesenta):

La cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta –costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos–, como ha ocurrido en general hasta ahora [es decir, como perteneciente al sector derecho de nuestro esquema], sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman ‘programas’)- que gobiernan la conducta (...) La concepción de la cultura desde el punto de vista de los “mecanismos de control” comienza con el supuesto de que el pensamiento humano es fundamentalmente social y público, de que su lugar natural es el patio de la casa, la plaza del mercado y la plaza de la ciudad. El pensar no consiste en “sucesos que ocurren en la cabeza” (aunque sucesos en la cabeza y en otras partes son necesarios para que sea posible pensar) [i.e. siempre existe un correlato en el cuadrante IO], sino en un tráfico de lo que G. H. Mead y otros llamaron símbolos significativos [el cuadrante CS] (*op. cit.* 51-52).

No es sorprendente entonces que las críticas entre los teóricos de distintos enfoques muy a menudo se efectúan en base a los cuatro cuadrantes, de modo que adquieren invariablemente el tono de ataque al reduccionismo psicológico o biológico, en algunos casos, o al determinismo social o cultural, en otros. En términos generales, eso es lo que ha querido mostrar Geertz con su cuestionamiento a la concepción estratigráfica de los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales. Otro ejemplo, más específico de la religión, es el de Williams James, quien denominó como *materialismo médico* a la tendencia a explicar los fenómenos religiosos en base a una causa fisiológica, cometiendo así un reduccionismo de estos hechos a sus aspectos materiales objetivos, de forma que se define la visión de San Pablo en el camino de Damasco como una lesión en el cortex occipital, y al apóstol mismo como un epiléptico; o Santa Teresa como una histérica y a San Francisco de Asís como un degenerado congénito (James 1988: 24-37). Más aún, Evans-Pritchard considera que Durkheim “vulnera sus propias reglas de metodología sociológica, pues básicamente constituye una explicación psicológica de hechos sociales dada por quien solía afirmar que explicaciones tales son invariablemente erróneas” (Evans-Pritchard 1984:13). Incluso más adelante se le suma a la acusación de reduccionismo psicológico la de reduccionismo biológico: “no es mucha la distancia que separa la teoría de Durkheim – aunque a éste le hubiera extrañado que se lo dijeran- de una explicación biológica de la religión como la que al parecer propuso Trotter: se trata de una consecuencia del

instinto gregario, uno de los cuatro instintos que más configuran la vida del hombre juntamente con el de la propia conservación, el de la nutrición y el sexual” (*op. cit.* 14). Nuevamente, lo que nos interesa no es tanto lo acertado de estas afirmaciones, sino el hecho de que se realicen bajo el esquema de los cuatro cuadrantes. Recíprocamente, también las corrientes de pensamiento del cuadrante CS han sido acusadas de reduccionistas, por ejemplo, remarcando que un enfoque estrecho en la interpretación de fenómenos culturales por medio de la descripción densa o la hermenéutica:

implies making a fetish of culture and the reduction of social life to language or discourse –religious belief and ritual practices being reduced in the process to ‘texts’ (...) It is worth noting, of course, that there is a good deal of overlap and common ground among the structuralistic, interpretative, and phenomenological approaches to religion, for they all treat religion as essentially a symbolic system, divorced from the wider social world of politics and economics” (Morris 2006: 6).

Es por ello que nos parecen especialmente relevante los aportes de autores como Pierre Bourdieu, marcados profundamente por la voluntad de superar la antinomia entre el sector derecho y el izquierdo de nuestro esquema –entre estructuras objetivas y significados subjetivos-, por un lado, así como entre los sectores superiores e inferiores –entre individuo y sociedad, por otro lado. Sobre este punto, afirma Loïc Wacquant que “Bourdieu busca superar la reducción de la sociología ya sea a una física objetivista de las estructuras materiales [CO] o a una fenomenología constructivista de las formas cognitivas [CS], mediante un estructuralismo genético capaz de incluir a ambas” (Bourdieu y Wacquant 2005: 29). Así, los universos sociales tienen una doble vida:

Son dos veces existentes: en la ‘objetividad del primer orden’ constituida por la *distribución* de recursos *materiales* y medios de apropiación de bienes y valores socialmente escasos (especies del capital, en el lenguaje técnico de Bourdieu)[CO], como así también en la ‘objetividad del segundo orden’, bajo la forma de sistemas de *clasificación*, esquemas mentales y corporales que funcionan a manera de patrones *simbólicos* para las actividades prácticas –conducta, pensamiento, sentimientos y juicios- de los agentes sociales [CS](...) Una ciencia de la sociedad así entendida como un ‘sistema’ bidimensional ‘de relaciones de poder y relaciones de significación entre grupos y clases’ debe necesariamente realizar una *doble lectura* (...) La primera lectura trata de la sociedad a la manera de una *física social*: como una estructura objetiva,

captada desde afuera, cuyas articulaciones pueden ser materialmente observadas, mensuradas y cartografiadas independientemente de las representaciones que se hagan de aquellos que en ella viven [CO] (...) El punto de vista subjetivista o ‘constructivista’ (...) se interesa por esta ‘objetividad de segundo orden’ (...) A través de la lente de esta *fenomenología social*, la sociedad aparece como el producto emergente de las decisiones, acciones y cogniciones de individuos conscientes y alerta, a quienes el mundo se les presenta como inmediatamente familiar y significativo. Su valor reside en reconocer el papel que el conocimiento mundano, la significación subjetiva y la competencia práctica juegan en la producción continua de la sociedad” [CS] (*op. cit.*: 31-35)

Con respecto a la dualidad entre individuo y sociedad, el trabajo superador de este autor está mediado a través de los conceptos de *habitus*<sup>31</sup> y *campo*<sup>32</sup>, en tanto co-emergentes dentro de una perspectiva relacional:

Los conceptos de *habitus* y *campo* le permiten a Bourdieu abandonar los falsos problemas de la espontaneidad personal y la compulsión social, libertad y necesidad, elección y obligación, y dar un paso al costado desde las alternativas comunes de individuo y estructura, micro (Blumer, Coleman) y macroanálisis (Blau, Skocpol) a las que fuerza una ontología social polarizada, dualista (*op. cit.*: 53).

Con varios puntos en común con el trabajo de Bourdieu, y con una doble influencia del marxismo y la fenomenología, Giddens procura establecer un puente entre la dimensión objetiva y la subjetiva de la sociedad a través de su teoría de la estructuración:

...importa sobre todo un dualismo que está profundamente arraigado en la teoría social, una división entre objetivismo y subjetivismo (...) La división conceptual entre sujeto y objeto social [el sector izquierdo y el derecho de los cuadrantes] se abría tan ancha

---

<sup>31</sup> Entendido como un sistema de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje implícito o explícito, que funciona como generador de categorías de percepción, evaluación, apreciación, y también como principios organizadores de la acción (Bourdieu 2007: 85-89).

<sup>32</sup> Definido por el sociólogo francés como "una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes e instituciones, por su situación presente y potencial (*situs*) en la estructura de distribución de especies de poder (*capital*) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (*dominación, subordinación, homología, etcétera*)" (Bourdieu y Wacquant 2005:150).

como siempre. La teoría de la estructuración se basa en la premisa de que este dualismo se tiene que reconceptualizar como una dualidad: una dualidad de estructura. Aunque reconoce la importancia del “giro lingüístico”, ella no es una versión de la hermenéutica o de la sociología de la comprensión. Si reconoce que la sociedad no es la creación de sujetos individuales, está lejos de cualquier concepción de sociología estructural (Giddens 1995:21-22).

**Cuadro 6.** Los cuatro cuadrantes y la teoría social

	Durkheim	Parsons	Geertz	Bourdieu	Baudrillard	Giddens
Individual Subjetivo		Sistema de personalidad	Factores psicológicos	Habitus  Agente	Valor Símbolo	Agente Consciencia práctica Consciencia discursiva Motivación inconsciente
Individual Objetivo			Factores biológicos		Valor de uso	
Colectivo Subjetivo	Sociedad (representaciones)	Sistema cultural	Factores culturales	Illusio Capital cultural Obj. de 2º orden	Valor de signo	Estructuras
Colectivo Objetivo	Sociedad (prácticas)	Sistema social	Factores sociales	Campo Capital económico Capital social Obj. de 1º orden Física social	Valor de cambio	Sistema social Reglas y recursos Instituciones

Probablemente lo mismo pueda ser defendido en relación a otros autores que promovieron una visión integrada de los fenómenos de los cuadrantes inferiores de nuestro esquema -sobre todo a partir de la combinación del materialismo histórico con una mirada simbólica de la cultura-, tales como Norbert Elias (1987)<sup>33</sup>, Raymond Williams (2001), Cornelio Castoriadis (1975), y los teóricos de la Escuela de Frankfurt: Max Horkheimer y Theodor Adorno (1970), Walter Benjamin (cf. Löwy 2003, Entel 2005) y Herbert Marcuse (1967), entre otros. Más allá de sus diferencias, el eje común que une a estos estudios es la preocupación por integrar la perspectiva marxista con una visión que reconozca la importancia de la cultura, los valores y la conciencia en los procesos históricos y el cambio social

De modo que, si retornamos a los fenómenos religiosos, podemos afirmar, en palabras de Morris (2006:11): “as religion is a complex and multifaceted phenomenon, one can thus understand it fully only by adopting an integral approach, in which all approaches to religion must be taken into account”. Es preciso, entonces, no perder de vista la particular dinámica que adquieren los fenómenos religiosos a nivel de los sujetos individuales pues la mayor parte de la sociología etnográfica de la religión valora la distancia entre el observador y el sujeto de estudio hasta tal punto que reducen la religión a un conjunto de doctrinas y rituales, sin tomar en cuenta tanto la experiencia subjetiva de los fieles como la del propio investigador (McRoberts 2004). En relación a este punto, Cantón (2009: 153) afirma: “las aportaciones de James resultan sugerentes en el análisis de aquellos procesos que, como la conversión religiosa, necesitan de una perspectiva psicológica que James representa casi en estado puro”. A propósito de esto, hay que reconocer la visión pionera de Weber, quien otorga un lugar de relevancia a las características psicológicas –ya sean emocionales o intelectuales- de los bienes de salvación: “el valor sagrado ha sido, primordialmente, un estado terreno y actual. Este estado radica esencialmente en la actitud emotiva por sí misma, inducida de manera directa por el acto específicamente religioso o mágico, por la disciplina ascética o por la contemplación” (Weber 1996:22)<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Quien en su “teoría de la civilización” analiza en profundidad la forma en que los cambios en las estructuras sociales humanas se transforman en cambios en las estructuras psíquicas, debido a las interrelaciones de los individuos y a la internalización de los controles, de forma que la diferenciación de la sociedad deviene en una transformación del comportamiento en el sentido de una regulación cada vez más diferenciada del aparato psíquico (Elias 1987).

<sup>34</sup> En este sentido, nos parecen particularmente interesantes los trabajos que estudian desde una perspectiva psicológica los estados alterados de conciencia y las experiencias místicas, el vínculo entre vivencia religiosa y cambios en la subjetividad, así como los efectos psicológicos de ciertas vivencias

Ciertamente, también es necesario combinar el enfoque funcional con el enfoque semiótico (Schwimmer 1982), o dicho en otras palabras, el enfoque sociológico con el hermenéutico (Morris 2006), para así disponer de una mirada que conjugue tanto el estudio de los sistemas simbólicos como de los factores sociales, políticos y económicos, considerándolos como recíprocamente determinantes. Nuevamente, es interesante la propuesta de Bourdieu –ahora en relación a la temática religiosa- pues apunta a recuperar los aportes de tres de sus grandes teóricos: Marx, Weber y Durkheim. Dicha integración implica considerar, junto con Durkheim, a la sociología de la religión como una dimensión de la sociología del conocimiento, desde el momento que las representaciones religiosas actúan como medio de comunicación y de comprensión del mundo promoviendo la integración lógica y social. Y también implica, junto a Weber y Marx, rescatar el vínculo de la religión con el poder, teniendo en cuenta el interés de conservación y legitimación del orden social por parte de los productores de los discursos religiosos y el rol de la religión en tanto ideología que sustenta la división de las clases sociales<sup>35</sup>.

\*\*\*

Como indicamos al inicio del apartado, el análisis precedente estuvo motivado por la voluntad de superar el desconcierto ante la variedad de teorías acerca de los fenómenos religiosos y las diferencias en la forma de clasificarla dichas teorías. Al finalizar este recorrido, disponemos de un esquema conceptual que posibilita integrar las diversas perspectivas que se han empleado para analizar científicamente la religión. Ahora bien, tener a mano un cuadro global no implica necesariamente tomar en cuenta todos los enfoques posibles a la hora de realizar un estudio concreto. Una vez que

---

meditativas y extáticas (e.g. Baungart y Amatuzzi 2007, James 1988, Mendoca 2004, Moraes 2003, Signer y Cruz 2008).

<sup>35</sup> De todas formas, es preciso señalar que, más allá del interés común de Weber y Marx por la función política de la religión, el sociólogo alemán toma caminos analíticos divergentes de la perspectiva del autor de *El capital* al afirmar: “no somos partidarios de la tesis de que la índole específica de una religión sea una mera ‘función’ de la estructura social del estrato que se manifiesta como su portador característico, ni de que la religión represente la ‘ideología’ del estrato, ni de que ‘refleje’ los intereses materiales o ideales del estrato. Al contrario, sería un error fundamental caer en exclusivamente en este tipo unilateral de consideraciones. Por decisivas que sean las influencias sociales, económicas y políticas sobre una ética religiosa, en un caso específico, ésta adquiere esencialmente su peculiaridad a partir de fuentes religiosas y, primordialmente, del sentido de su anunciación y de su promesa. A menudo, estas anunciaciones y promesas ya son reinterpretadas básicamente por la generación siguiente. Estas reinterpretaciones adaptan la doctrina a la necesidad de la comunidad religiosa. Cuando esto ocurre, lo común es que las doctrinas religiosas se adapten a las *necesidades religiosas*”(Weber 1996:9).



visualizamos el panorama completo, es posible elegir los senderos que se transitará sin perder de vista que existen otros caminos posibles. En consecuencia, es preciso explicitar el lugar en el cual nos situaremos a la hora de dar cuenta del budismo zen argentino. Y ahora podemos afirmar que la tesis hace hincapié en lo que hemos llamado la dimensión CS y, a partir de allí, explora su interrelación con los cuadrantes CO e IS. Dicho de otro modo, tomando en cuenta determinados autores, conceptos y teorías, el trabajo analiza el vínculo entre estructuras objetivas (sociales, económicas, políticas e incluso corporales), y estructuras de significación, tanto individuales como colectivas.

Surge entonces el interrogante acerca de la naturaleza de dicho vínculo o, de manera más específica, acerca de cómo inciden los procesos de significación en la dimensión CO e IS. En consonancia con las ideas expuestas arriba, postulamos que las representaciones, las doctrinas o las cosmovisiones (y cualquier fenómeno perteneciente al *orden simbólico* y que, por ello, pueda situarse en la dimensión CS) juegan múltiples roles. En primer lugar, como factor de integración social, promoviendo la constitución de una identidad colectiva que brinda cohesión a determinado grupo humano (cf. Durkheim 1968, Geertz 1997, Ricoeur 1994). En segundo lugar, como factor de legitimación, sustentando simbólicamente jerarquías de autoridad, roles institucionalizados, distribuciones del poder y relaciones económicas (cf. Balandier 2004, Bourdieu 2009, Cohen 1979, Geertz 1997, Ricoeur 1994, Weber 1964, 1996, 1998). En tercer lugar, los imaginarios colectivos se encarnan en el cuerpo y se internalizan en la psiquis mediante esquemas de percepción, valoración y acción, configurando así la identidad individual (cf. Bourdieu 2007, Csordas 1993, Foucault 1990, Jackson 1998). En cuarto lugar, como productores y reproductores de una realidad simbólicamente construida, configurando, por ejemplo, dimensiones tales como el tiempo y el espacio, lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro (cf. Durkheim 1968, Douglas 2007, Elíade 1967). Al mismo tiempo, consideramos que los rituales son la expresión práctica de estas significaciones compartidas y, por ello, también juegan un rol fundamental tanto en la construcción de la identidad individual y colectiva, como en la configuración y legitimación de relaciones de poder, y esquemas de percepción y de acción (cf. Cazeneuve 1972, Douglas 2007, Turner 1980)<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Esta propuesta presenta muchos puntos de contacto con García Canclini (2004) cuando señala que la definición socio-semiótica de cultura, es decir, la cultura como procesos sociales de significación (cuadrante CS), abarca distintas tendencias, según se la entienda como: a) la instancia en la que cada grupo organiza su identidad; b) factor simbólico productor y reproductor de la sociedad; c) elemento conformador del consenso y la hegemonía, de la cultura política y la legitimidad; d) dramatización

Por otra parte, argumentamos que los rituales y los significados compartidos se constituyen como ámbito de reelaboración y adaptación de la religión en las que se encuentran insertos. Al respecto, nuestra hipótesis es que el budismo zen argentino se desarrolla mediante un mayor o menor grado de adaptación, reelaboración y resignificación de doctrinas, cosmovisiones y prácticas tradicionales japonesas, debido a su inserción en un contexto socio-económico y cultural nuevo. Varios investigadores del budismo global han afirmado de una u otra forma que el budismo se encuentra profundamente marcado por el interjuego entre ambos polos de esta dicotomía. Por ejemplo, Wallace apunta que la tensión entre tradición y modernidad, preservación e innovación, continuidad y adaptación, es una característica prominente del budismo occidental actual (Wallace 2002: 48). Asimismo, Padgett afirma que la tensión entre innovación y reorientación (la recuperación de supuestas formas originales de enseñanzas no adulteradas) en el ámbito de las prácticas y creencias es clave para el desarrollo de formas de budismo locales (Padgett 2002: 208). Y Clasquin encuentra que el budismo sudafricano “is precariously balanced between the need to adapt Buddhist teachings to local needs (currently the needs of the mainly white –class people who practice Buddhism) and the desire to stick as closely possible to various original Asian models” (Clasquin 2002: 161). En la misma línea, Tsomo sugiere: “ordained teachers have a special role to play in maintaining the authenticity of the Buddhist traditions, whereas lay teachers are more interested in adapting those traditions. If this is the case, then continued dialogue between authenticity and lay practitioners is essential for achieving a balance between authenticity and adaptation” (Tsomo 2002: 270).

¿Cuáles son los principales ámbitos donde se producen las adaptaciones mencionadas? Según Clasquin (2002), existen seis esferas principales en donde se replantean los modos de hacer tradicionales de Asia: a) en el énfasis en la práctica laica y la participación práctica; b) en la evaluación crítica de los roles de las mujeres; c) en la aplicación de principios democráticos e igualitarios; d) en la cercanía con los

---

eufemizada de los conflictos sociales, arena de luchas por el poder disimuladas o encubiertas. De forma comparable, Ricoeur (1994) propone que la imaginación cultural, también entendida como los procesos simbólicos de la sociedad (cuadrante CS), presenta un polo ideológico y un polo utópico. El ideológico se encuentra vinculado con tres funciones sociales. Primero, con la manipulación de la conciencia social, en el sentido de proporcionar una imagen invertida de la realidad. Segundo, con la legitimación de un orden social y de una estructura de autoridad determinada. Tercero, la función más elemental de la ideología, previa a las anteriores, es la de integración, ya que las representaciones compartidas constituyen el marco simbólico con el cual se construye la identidad de un grupo. En cambio, el polo utópico de la imaginación cultural es el que posibilita repensar el orden social existente. Desde el “no lugar” que por definición implica la utopía, es posible efectuar una mirada crítica a la propia sociedad.

conceptos de la psicología occidental; e) en la conceptualización de un budismo socialmente comprometido; f) y en la creación de una tradición ecuménica y no sectaria. Con muchos puntos en común, pero refiriéndose específicamente al zen, McMahan (2002) afirma que esta religión debió replantearse cuatro problemáticas clave: a) la forma de constituir un budismo de conversos alejado de las estructuras formales del Asia, centrado en la práctica, y compuestos de laicos de clase media que tienen tiempo y dinero para asistir a los retiros de meditación; b) La creación de un budismo socialmente comprometido con problemáticas sociales e inserto en la vida secular de sus practicantes laicos; c) El reto de replantearse las cuestiones de autoridad y de jerarquía propias del budismo asiático; d) La crítica al rol históricamente subordinado de la mujer en el budismo. Y Koné (2001) afirma que la dinámica de difusión del zen a un nuevo contexto cultural y social está modelada según los desafíos que plantean las cuestiones relativas a la sustentabilidad, la legitimidad y la autoridad. La primera se refiere a cómo sobreviven las organizaciones zen a corto y largo plazo y cómo ellas generan suficientes ingresos para permanecer viables. La segunda cuestión se refiere a la actitud que sostienen los nuevos centros zen con respecto a la tradición que están enseñando<sup>37</sup>. Y la tercera apunta a dirimir las modalidades de autoridad y liderazgo apropiadas en los nuevos centros, y la forma establecer una nueva dinámica en las relaciones de género debido a la inclusión del zen en culturas igualitarias.

Abrevando en estas ideas, planteamos que las prácticas rituales y las representaciones simbólicas del zen argentino se van configurando mediante la tensión entre las dos tendencias mencionadas, mediante la lucha por la definición de lo que es auténtico (y por lo tanto digno de conservarse) y de lo que no lo es (y puede adaptarse). En el plano de la cosmovisión zen, se puede observar dicha tensión entre adaptación y asimilación con otras esferas simbólicas tales como la religión cristiana, la ciencia (ya sea física, biología o psicología), la literatura y la filosofía. A nivel económico, entre modelos de reproducción material tradicionales y modernos, un interjuego entre

---

<sup>37</sup> Con respecto a los grupos zen europeos estudiados por la autora (vinculados a la misión de Taisen Deshimaru en Francia) encuentra que los mismos promueven: a) la repetición de la tradición: en donde se trata de emular lo más posible el estilo de entrenamiento japonés. No se puede decidir qué aspectos del zen son más o menos importantes, por lo tanto lo correcto es reproducir fielmente el budismo zen “original”. b) la adaptación de la tradición: es frecuente la idea de que es indispensable innovar. Este es un lento proceso, en donde los cambios son colectivamente examinados y aprobados. Esta postura está relacionada con una intención explícita de reformar la tradición del zen japonés. c) actitud crítica hacia la tradición: la occidentalización del zen implica mantener su esencia y descartar todos los “decorados culturales”. Los cambios son mucho más radicales que las adaptaciones anteriores. d) “pedir prestada” la tradición: el zen es reinterpretado en nuevos y diferentes contextos. Su cosmología y práctica es incorporada a diferentes grupos, principalmente en los relacionados con la Nueva Era.

tradicionalismo e innovación que va modelando la forma en que los grupos zen se organizan materialmente en Occidente. A nivel político, existe una disyuntiva entre la opción por modelos de organización tradicionales, marcados por la jerarquización, y modelos alternativos más horizontales. Y a nivel del ritual en general, mediante una tensión entre la búsqueda de un efecto de autenticidad y legitimidad mediante la fidelidad a prácticas tradicionales que se remontan al Japón medieval, y la necesidad de adaptarse a un contexto occidental moderno en donde la racionalización y el antiritualismo son preponderantes. Los diferentes segmentos de la tesis argumentarán a favor de estos postulados.

## Metodología

La investigación sobre el budismo zen argentino efectuada en la tesis siguió una metodología etnográfica, en la cual el interés radicó en la descripción de los hechos observados para interpretarlos y comprenderlos en el contexto global en que se producen con el fin de explicar los fenómenos religiosos en su complejidad sociocultural. Se emplearon técnicas de investigación tales como la observación participante, las entrevistas abiertas y semi-estructuradas y la recolección de documentos propios de los grupos estudiados. Además, como ya señalamos, realizamos un relevamiento bibliográfico de lecturas de antropología de la religión, rituales y cosmovisiones religiosas, y también estudios específicos sobre grupos budistas en Occidente. El registro de datos realizó a través de notas de campo, grabadores magnetofónicos y fotografía.

La observación participante fue realizada en siete de los nueve grupos zen que investigamos: la *Asociación Zen de América Latina*, el *Grupo Zen Viento del Sur*, el *Centro Zen Cambio Sutil*, la *Ermita de Paja*, el *Zendo Betania*, el grupo *Zen del Sur* y el *Templo Serena Alegría*. Dos de ellos, el *dojo*<sup>38</sup> *Árbol del Despertar* y la *Sangha Vimalakirti*, hace tiempo que se disolvieron, aunque consideramos que recuperar su historia a través de materiales escritos y entrevistas con sus antiguos líderes tiene valor para esta investigación debido a que son parte de la historia del budismo en la Argentina, y ayudan a clarificar con su especificidad los factores que posibilitan la continuidad de un grupo y los que determinan su disolución. Llevamos a cabo

---

<sup>38</sup> Lugar de práctica de la meditación, similar a “*zendo*” (cf. Glosario).

observación participante en un grupo – *Zen del Sur*- en el preciso momento en que se disolvía, lo cual enriquece la comprensión de este proceso. La opción de efectuar una investigación que no se limite a un solo grupo zen sino que abarque la totalidad de los mismos tuvo como consecuencia la posibilidad de establecer ricas comparaciones. De este modo, creemos que el tener la posibilidad de explorar similitudes y diferencias entre la historia, las prácticas y las representaciones de cada centro de meditación resultó en una mayor comprensión del campo budista local.

Por las características de nuestro referente empírico, más que una estancia prolongada en el tiempo y en un solo lugar, nuestro trabajo de campo fue multi-situado (cf. Marcus 1995). Por lo tanto, los periodos de participación en la vida comunitaria de los grupos zen, lejos de ser una co-residencia, son mejor expresados como una “frecuentación profunda” con observación participante. La dinámica de visita al campo fue de tres tipos: primero, la concurrencia a prácticas de meditación regulares (de al menos una vez por semana) que la mayor parte de los grupos sostienen como su actividad rutinaria principal. Estas prácticas duran entre cuarenta minutos y una hora y media, tras lo cual puede haber alguna ceremonia o ritual, y un momento de sociabilidad informal. Segundo, la participación en “jornadas” de práctica de un día, en las cuales se realiza meditación intensamente, además de otras actividades como el trabajo comunitario o ejercicios físicos. Tercero, la participación en lo que dentro del mundo zen se conoce como *seshin*, lo que implica un período de convivencia de más de dos días con el objetivo de practicar meditación en comunidad. Este tipo de evento es el más rico para observar los distintos aspectos de las prácticas y representaciones zen, son el punto máximo de expresión de su cosmovisión, de las *performances* rituales, de la organización social del grupo y de los momentos de sociabilidad informales.

Unas cuarenta entrevistas fueron realizadas en contextos distintos de los mencionados anteriormente, generalmente en bares de la Ciudad de Buenos Aires o en el domicilio de los entrevistados. Muchas de las apreciaciones sobre el zen efectuadas por mis interlocutores y registradas durante las entrevistas también surgieron durante conversaciones informales mantenidas a lo largo del trabajo de campo, por lo que podemos considerar los datos que aportan como una muestra representativa del sistema simbólico zen.

Es relevante mencionar, a fin de, como propone Bourdieu, objetivar el sujeto objetivante, situándolo en la posición social desde la cual construye su objeto (cf. Bourdieu 1988, 2005), que he sido y continuo siendo un practicante de meditación zen

desde el año 1999, perteneciendo durante todos estos años a la *Asociación Zen de América Latina*. Por lo tanto, el trabajo de campo antropológico estuvo entrelazado con una participación personal en las prácticas de meditación zen y con una pertenencia activa tanto en este grupo como en los demás. Es con la convicción de que la objetividad en ciencias sociales se vincula más con la explicitación del contexto de producción del conocimiento, que con una mirada aséptica y distante del fenómeno estudiado, que se considera necesario plantear la problemática de la relación entre el campo y el investigador. A propósito de ello, mi conocimiento del zen se produjo a partir de la práctica del *aikido*, un arte marcial japonés que se sustenta filosóficamente tanto en algunas ideas y prácticas de esta religión oriental, como del shintoísmo japonés<sup>39</sup>. En cierta ocasión mi instructor me prestó un libro del gran difusor de la doctrina zen en Occidente, el japonés Daisetsu Teitaro Suzuki, denominado *Introducción al budismo zen* (Suzuki 1961). A los pocos meses, encontré en la librería contigua a mi casa el libro del gran difusor de la práctica del zen en Europa, Taisen Deshimaru llamado *Preguntas a un maestro zen* (Deshimaru 1992) y luego otro de su discípulo francés Stéphane Kosen Thibaut, *La revolución interior* (1996). Podemos decir que por el primer libro tuve conocimiento de la tradición zen japonesa, por el segundo caí en la cuenta de que había occidentales practicándolo en Francia y otros países de Europa, y por el último advertí que había centros zen en la Argentina dirigidos por Thibaut. Esto último me llamó mucho la atención, pues recordaba a un profesor de la Licenciatura en Antropología (Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP) que gustaba de repetir la frase “no se puede ser budista en Argentina” –no recuerdo exactamente para ilustrar qué noción, aunque probablemente tuviera que ver con una idea demasiado esencialista de la cultura argentina. En todo caso, tras una pesquisa que duró unos meses, conseguí el número de teléfono del *dojo* de Buenos Aires, al cual llamé para preguntar los horarios de práctica. Comencé a participar en el *dojo* de Buenos Aires en invierno de 1999. El verano siguiente (año 2000) concurrí al *Campo de Verano*<sup>40</sup> en Córdoba durante un mes y conocí al maestro Kosen Thibaut. Los siguientes cinco años también acudí al *Campo de Verano* completo y a partir del 2006 fui en tres ocasiones durante diez días. Además he participado en numerosas jornadas de práctica así como de *sesshines* realizadas durante el resto del año. Incluso del 2002 al 2006 fui

---

<sup>39</sup> Ver Glosario.

<sup>40</sup> Ver Glosario.

“responsable del *dojo*” en La Plata, donde junto con otras personas creamos un espacio donde los interesados podían practicar la meditación. En cierto momento se me hizo necesario distanciarme de la posición nativa de “responsable de *dojo*”, tanto por no poder cumplir con las responsabilidades de esta función debido a haber comenzado a cursar una maestría en Antropología en Buenos Aires, como por la voluntad de visitar otros *dojos* fuera de la *Asociación Zen de América Latina* liderada por Kosen. De modo que a partir del año 2006 comenzó mi participación en otros grupos zen, los cuales fui conociendo siguiendo la técnica conocida como “bola de nieve”: muchos de mis compañeros de práctica conocían mi interés por estudiar el budismo argentino y me comentaban de la existencia de distintos centros zen o de otras líneas de budismo, de las cuales a menudo habían sido o eran participantes.

En la práctica etnográfica mi posición en el campo presenta algunas consecuencias metodológicas: ha facilitado el acceso a ciertos ámbitos, conversaciones y experiencias vedados a quien tiene una participación menos comprometida, otorgando la ventaja de conocer a la comunidad “desde adentro”. Además, la dinámica participativa en la meditación posibilitó experimentar en la propia subjetividad las vivencias corporales y emocionales de mis interlocutores, aunque más no sea el hecho de pasar sentado en meditación muchas horas del día en el silencio de la montaña. Por otro lado, esta circunstancia ha implicado el riesgo de naturalizar la experiencia de campo por el hecho de resultar demasiado familiar, por lo que se intentó realizar un ejercicio de desconstrucción de la participación personal en el campo. El acto cognoscitivo implica siempre una valoración del objeto de estudio, entendida como la presencia de una afectividad negativa o positiva. Esta valoración afecta tanto la elección del objeto de estudio, como la elección de conceptos, de hipótesis y de hechos. En efecto, la valoración orienta el conocimiento mediante mecanismos tales como la identificación, la racionalización, la negación y la proyección (Perrot y Preiswerk 1982). Teniendo en cuenta que mi valoración con respecto al objeto de estudio (el zen, sus comunidades y sus maestros) era desde un principio positiva –y que evidentemente había determinado la elección de mi objeto de estudio- una de mis preocupaciones a la hora de realizar una investigación antropológica fue la evitar caer consciente o inconscientemente en una apología del zen, o de determinado grupo zen con el que estuviera identificado<sup>41</sup>. Sabía que una forma de efectuar dicha apología era negar las

---

<sup>41</sup> Varios investigadores han problematizado el solapamiento entre las categorías de practicante e investigador del budismo (cf. Jackson y Makransky 2000, Makransky 2008, Prebish 2002, Reader 2008,

relaciones sociales asimétricas y las situaciones de poder o de conflicto. Quizás por ello fue que los primeros resultados de esta tesis doctoral, publicados en revistas académicas o presentados en congresos, se centraron en cuestiones vinculadas a la dimensión política del zen local, a los aspectos jerárquicos y las relaciones de poder, y a la forma en que se legitiman mediante determinado sistema de símbolos (Carini 2004, 2005, 2006, 2007).

## **Organización de la tesis**

El trabajo se encuentra estructurado en tres partes, cada una de ellas con tres capítulos, más el capítulo de cierre al final. La PARTE I brinda un panorama de los centros zen argentinos explorando su historia, organización económica, cosmovisión, tecnología espiritual y procesos de conversión. Específicamente, el Capítulo 1 describe cómo se fueron creando y articulando, y analiza las modalidades de reproducción material, discutiendo la forma tradicional de organización económica en Japón y los desafíos que deben enfrentar en la Argentina. El Capítulo 2 explora el proceso por el cual sus miembros, argentinos sin antepasados orientales, se convierten en practicantes zen, inspeccionando especialmente las mudanzas identitarias que este proceso implica. Y el Capítulo 3 recorre las especificidades de la cosmovisión zen y las tecnologías espirituales relacionadas, a fin de conocer con mayor profundidad la motivación principal que acerca a nuestros interlocutores a esta religión.

La PARTE II nos introduce de lleno en el aspecto más etnográfico de la tesis, explorando el rol del ritual a la hora de constituir una dimensión sagrada, un habitus religioso y una nueva textualidad. En este sentido, el Capítulo 4 explora la forma en que el ritual produce un contexto espacial y temporal sagrado que al mismo tiempo funciona como tecnología del ser posibilitando un cambio de habitus en los propios participantes. El Capítulo 5 explora la cuestión de las plegarias zen, analizando sus significados, usos y determinantes sociales, además sugiere reformular el concepto clásico de plegaria. Y

---

Rocha y Baumann 2008, Williams 2008), adoptando diversas posiciones. En líneas generales, algunos autores enfatizan la necesidad de separar claramente el estudio del budismo (ya sea desde una perspectiva histórica, filosófica, sociológica o antropológica) de las creencias y prácticas personales a fin de no caer en el peligro de la apología o en una perspectiva académica confesionalmente sesgada (e. g. Reader 2008), mientras que otros –preocupados por generar una visión positiva del budismo– proponen que el investigador oficie el rol de mediador entre el campo científico y su propia comunidad religiosa por medio de una suerte de "teología budista" (e. g. Makransky 2008).



el Capítulo 6 indaga la forma en que esta cosmovisión se materializa en distintos soportes escrito, examinando el vínculo entre oralidad y textualidad tanto en la actualidad como en la historia del budismo.

La PARTE III efectúa un recorrido que comienza con los aspectos fenomenológicos de la práctica zen, continúa con los ritos de pasaje y prosigue con su organización política. De esta forma, el Capítulo 7 examina las transformaciones en la subjetividad que la participación en grupos zen propicia, indagando la forma en que la dimensión intersubjetiva, así como la conceptualización del sufrimiento contribuyen a crear un habitus zen característico. Por su parte, el Capítulo 8 da cuenta de cómo determinados ritos de pasaje se constituyen en una objetivación simbólica de los cambios producidos tanto en la identidad individual como en el habitus zen. Y el Capítulo 9 indaga en los grupos zen desde una mirada política, analizando su estructura de autoridad así como los mecanismos simbólicos que legitiman relaciones de poder.

Finalmente, el Capítulo 10 presenta las Conclusiones que recapitulan el recorrido efectuado y cierran el trabajo con algunas reflexiones integradoras de lo expuesto a lo largo de la tesis. Completan la tesis el Anexo I con ilustraciones y el Anexo II con un Glosario, además de las referencias bibliográficas empleadas.

# PARTE I



## **Capítulo 1**

# **El budismo zen en la Argentina: historia y reproducción material**



¿Cuáles son los grupos zen actualmente presentes en la Argentina? ¿Quiénes los dirigen? ¿Qué vínculos tienen con instituciones budistas extranjeras? ¿Cómo se sustentan económicamente? El capítulo procura responder a estos interrogantes describiendo la historia y las principales características de los centros zen que se han desarrollado en las últimas décadas en la Argentina, diferenciando las vías de entrada al país de acuerdo al origen y la trayectoria de sus maestros. Luego, rastrea algunas condiciones de posibilidad de las *sanghas* globales, tales como la complementariedad entre prácticas de convivencia territorialmente arraigadas y la utilización de los medios de comunicación a distancia más recientes que permiten articular una comunidad virtual transnacional. A continuación analiza la forma tradicional japonesa de sustentabilidad de los templos zen y los desafíos específicos que presentan los grupos locales a la hora de generar las condiciones de posibilidad materiales para producir comunidades locales duraderas. Posteriormente, se diferencian tres modalidades de organización económica del zen local, tomando como criterio básico la especificidad de los lugares en los cuales estos centros funcionan. Por último, se analizan los fundamentos simbólicos que contribuyen a la legitimación del sustento material que los miembros de los centros realizan para que estos continúen existiendo, tomando en cuenta las representaciones que se ponen en juego en dichos ámbitos en torno al dinero, el don y el trabajo.

### **Surgimiento y desarrollo de los grupos zen argentinos**

Dentro del contexto argentino encontramos la presencia de una amplia gama de linajes y escuelas que le otorgan a cada uno de los grupos zen que a continuación exploraremos una idiosincrasia propia. Un primer paso que permite abordar esta variabilidad estriba en preguntarnos si es posible identificar en el ámbito local las tres vías principales de entrada del budismo en los países occidentales. Como hemos mencionado en el capítulo anterior, éstas son: primero, mediante instituciones ligadas a migraciones asiáticas; segundo, a través de maestros misioneros de origen oriental; y tercero, por maestros occidentales que aprendieron, ya sea en cualquiera de los dos contextos anteriores, o en los países donde esta religión se encuentra arraigada desde hace siglos (Baumann 2002a, 2002b)..

La llegada del budismo vinculada a maestros e instituciones ligados a diásporas orientales ha cumplido un rol importante en la dispersión del budismo en Occidente,

especialmente para el caso del budismo chino, el coreano y el vietnamita, difundidos principalmente debido a migraciones globales (Beyer 1998). No obstante, el budismo zen en gran parte del mundo no tiene un origen étnico, salvo el caso de Brasil, donde ha sido fundamental la migración japonesa en el establecimiento de esta religión (Rocha 2000, 2001, 2006b). Por otra parte, los inmigrantes japoneses que vinieron a la Argentina no trajeron el budismo zen como parte de su bagaje cultural, ya que aquellos en su mayoría, o bien se convirtieron al cristianismo, o pertenecían originariamente a la escuela budista Jodo Shinshu (Mallimaci 2003). En suma, en la Argentina el público zen está compuesto casi exclusivamente de nativos sin antepasados orientales y la movilidad de individuos o familias japonesas no cumplió ningún rol en la difusión del zen en el país.

Como dijimos, la segunda vía de entrada del budismo es través de maestros que realizaron actividades misioneras, teniendo como objetivo un público occidental. La importancia de las misiones budistas, encabezadas por algún líder carismático, en el establecimiento del zen fuera de Asia ha sido destacada por numerosos investigadores (cfr. Preston 1988, Obadia 2001, Beyer 1998, Koné 2001, McMahan 2002). En la Argentina, dos maestros japoneses desempeñaron actividades de difusión del zen. Uno de ellos es Ryotan Tokuda, quien llegó a Brasil en 1968 para dirigir un templo de inmigrantes japoneses. Tokuda se destacó por abrir las puertas de aquel a los brasileños no japoneses y por difundir el zen por todo el país, más allá del ámbito de la colectividad (cf. Rocha 2000, 2001). Este maestro comenzó sus visitas a la Argentina en 1984 y vivió un tiempo en Buenos Aires a mediados de los ochenta. Tenía un lugar de práctica en San Miguel, una casa de campo en donde organizaba jornadas y *sesshines*. Pero si bien los comienzos de su misión fueron prometedores, y había grupos de gente interesados en su enseñanza, Tokuda no ha vuelto a difundir el zen en el país desde el año 1986 y el grupo local relacionado a él se disolvió. Según relatan algunos interlocutores, Tokuda, quien estaba en pareja con una mujer argentina y tenía un pequeño hijo con ella, desapareció repentinamente sin avisar. Actualmente desarrolla una intensa labor de difusión en Francia.

Otro centro zen –hoy disuelto– relacionado a la actividad misionera de un monje japonés es el *Dojo del Árbol*. Éste es un grupo que funcionó en la Argentina en la década de los noventa, y fue dirigido por el maestro japonés Daigyo Moriyama y su discípula francesa, Joshin Bachoux. Moriyama nació en 1938 en Japón y estudió filosofía en Tokio; a los veintidós años comenzó a practicar zen con Hakusan Koojun y

se ordenó monje dos años más tarde. Luego de residir en distintos templos de Japón, fue a los Estados Unidos a dirigir el *Sogoji Zen Temple* de San Francisco, de la línea de Shunryu Suzuki<sup>42</sup>. Allí se quedó tres años y después retornó a Japón donde fundó su propio templo, *Zuigakuin*, en el año 1978. En 1992 fundó un nuevo templo en Francia, llamado *Hokaiji International Zen Temple*. Entonces, como su maestro Niwa Zenji le pidió que vaya a América del Sur, llegó a Brasil en 1993 para dirigir el templo *Bushinji* de la colectividad japonesa. El periodo en el cual Moriyama estuvo en Brasil -entre 1993 y 1996-, fue empleado en una intensa actividad misionera, no restringida a los inmigrantes japoneses, creando numerosos centros zen en Brasil, Uruguay y Argentina. Aunque Moriyama volvió a *Zuigakuin* en Japón, siguió frecuentando sus grupos de meditación en América del Sur. Posteriormente, en el año 2000, volvió a Brasil donde fundó el *Templo Dogen*<sup>43</sup> *Zenji* –ubicado en la ciudad de Porto Alegre (cf. Rocha 2000, 2001). Bachoux, la discípula francesa de Moriyama, comenzó a practicar zen en Francia a la edad de treinta años, y más tarde fue al templo *Zuigakuin* para estudiar zen con Moriyama. El *Dojo del Árbol* surgió cuando Helen, una mujer argentina profundamente interesada en el zen, se puso en contacto con Bachoux para que viniera a enseñar meditación a su propio país. A su vez, tanto la maestra francesa como su maestro japonés, tenían interés en abrir un grupo de meditación en la Argentina –por esa época se desarrollaba la actividad misionera de Moriyama en Brasil y Uruguay-, por lo que a principios de los noventa Bachoux y Moriyama realizaron su primera visita a la Argentina. Estos viajes se repitieron durante años y en ellos se realizaban retiros de meditación, conferencias sobre el zen y ordenaciones budistas<sup>44</sup>. Con el tiempo Helen, su marido y otra practicante abrieron un lugar para practicar meditación varias veces por semana, con el objetivo consolidar el grupo y darle continuidad a la disciplina zen cuando no estaban sus maestros. El *Dojo Árbol del Despertar* funcionó en varios sitios, entre ellos la casa de Helen, y estuvo abierto desde el año 1996 hasta el año 2002. Las razones por las cuales el grupo finalmente se disolvió radican en algunas dificultades

---

<sup>42</sup> Maestro zen japonés que fue a vivir a los Estados Unidos en los años sesenta, donde se destacó como una de las personalidades más reconocidas en materia de difusión del budismo. Es autor del clásico *Mente zen, mente de principiante* (Suzuki 1987).

<sup>43</sup> Eihei Dogen (1200-1253) patriarca del zen japonés que difundió la escuela *soto* en su país en el siglo XII, luego de estudiar budismo *chan* en China. Escribió el *Shobogenzo*, una de las obras filosóficas y religiosas más importantes de Japón.

<sup>44</sup> Por ejemplo, tenemos el registro escrito de una conferencia que Bachoux pronunció en octubre de 1996 en el *Teatro San Martín de Buenos Aires*, e informes de que fue entrevistada en televisión por la conductora y modelo Mariana Arias, y en la radio por el periodista Rolando Hanglin.



económicas y familiares de los nexos locales de los dos maestros extranjeros, las cuales exploraremos más adelante.

De modo que la línea de entrada del zen a través de monjes japoneses misioneros quedó trunca, a diferencia de otros lugares, como Estados Unidos y Europa, donde fue muy importante. De todos modos, muchos de los practicantes y maestros actuales comenzaron su camino en el zen con Tokuda, por lo cual es necesario considerar esta primera experiencia como un hito que marcó rumbos y cristalizó vocaciones que luego fueron retomadas en otros contextos. Esto nos lleva directamente a la tercera línea de entrada, la representada por maestros occidentales que enseñan zen tanto en sus propios países como en el exterior. Para el caso de la Argentina, podemos distinguir, por un lado, a los maestros nativos, y por el otro, a los misioneros no japoneses.

Con respecto a la primera subdivisión, algunos grupos zen fueron creados desde mediados de los años ochenta debido a que algunos argentinos viajaron al exterior para estudiar budismo zen con reconocidos maestros internacionales y luego volvieron al país donde formaron grupos locales. Uno de ellos es Jorge Bustamante, quien actualmente es un maestro de reconocida trayectoria en el país. Comenzó a interesarse en el zen en los años setenta, leyendo las obras disponibles en ese momento —e.g. Suzuki (1961), Herrigel (1998) y Watts (1987). Motivado por estas lecturas, se dirigió a la embajada japonesa para averiguar dónde podía contactarse con algún grupo de meditación zen, donde le dijeron que tenía que ir a Japón, pues en la Argentina no había ninguno. Pero al parecer no solo en Japón se podía estudiar el zen: en 1984 fue a Europa a practicar en el templo *La Gendroniere*, de París, fundado por el recientemente fallecido Taisen Deshimaru, el carismático maestro introductor del zen *soto* en Europa y fundador de la *Asociación Zen Internacional*. Allí se ordenó monje, y luego de su regreso en el año 1985, formó un grupo de práctica de meditación en la Argentina. Este grupo fue visitado en los años siguientes por conocidos monjes de la *sangha* de Deshimaru, tales como Michel Bovay y Philip Cupé. Bustamante continuó realizando frecuentes viajes al templo de Francia, y en 1992 su grupo de meditación —ubicado en la Ciudad de Buenos Aires— recibió el nombre de *Ermita de Paja*. El mismo continuó vinculado a la *Asociación Zen Internacional* hasta que se separó de dicha organización en 1994, debido a algunas discrepancias con la forma en que se manejaban sus líderes. Bustamante viajó a Japón en 1995, donde conoció a su actual maestro Sama Tangen, que pasó a ser el referente de la *Ermita*. Actualmente, Bustamante lidera una comunidad

de más de un centenar de miembros en la Argentina, todos argentinos no orientales. En Chile, un monje zen, discípulo de Sama Tangen, tiene un templo al cual viajan los miembros de la *Ermita* para realizar retiros de meditación<sup>45</sup>.

Ricardo Dokyu, otro maestro argentino, se interesó por el zen en 1984 cuando una amiga lo invitó a una conferencia que iba a realizar Ryotan Tokuda en Buenos Aires. Ese mismo año se dirigió hacia Brasil y estuvo un año y medio en el *Zen Center de Belo Horizonte* y en el *Monasterio Budista Pico do Raios* en Ouro Preto. Allí fue ordenado por Tokuda, y en 1985 volvió a la Argentina. En 1991 fue a Japón y pasó cinco años en un templo zen de la ciudad de Nagoya. Allí conoció a su nuevo maestro, Nakamura Doyu, con el que continuó sus estudios sobre el zen. Luego de este período en el templo, pasó a una fase de entrenamiento intensivo en el monasterio *Eihei-ji*, la sede mundial del zen *soto*, donde permaneció cuatro años, hasta el 2001 cuando volvió a la Argentina. En el 2002, cuando fue reconocido como maestro<sup>46</sup> y monje misionero, comenzó a difundir el zen en el país. Actualmente, Dokyu realiza conferencias sobre el zen y dirige un grupo de práctica de meditación –*Templo Serena Alegría*– en el centro de Buenos Aires que funciona en un departamento del barrio Congreso, donde se realizan otras prácticas psicofísicas y espirituales tales como yoga y masaje japonés. Además, todos los meses organizan jornadas de medio día de meditación, y periódicamente *sesshins* de varios días –para lo cual alquilan una casona en el Tigre (Provincia de Buenos Aires) o una casa de ejercicios espirituales cristiana. Dokyu ha sabido insertarse en distintos ámbitos institucionales para dar promoción a su actividad misionera. En la sede cultural de la *Editorial Kier* ha dado conferencias y mantuvo hasta hace poco tiempo un espacio para practicar meditación una vez a la semana. Además se ha vinculado con el *Jardín Japonés* de la Ciudad de Buenos Aires, donde una vez por mes da una charla pública sobre el zen. También ha realizado actividades conjuntas con otros profesores, por ejemplo seminarios del *ki*<sup>47</sup> en los cuales hacen *aikido*, *shiatsu*<sup>48</sup> y

---

<sup>45</sup> Ver Ilustración 5 y 11.

<sup>46</sup> Para que un maestro zen pueda enseñar autónomamente es necesario que sea reconocido por otro maestro como alguien idóneo para la tarea. Este reconocimiento, llamado “transmisión del *dharmā*” se realiza mediante un ritual o ceremonia llamada *shijo* (v. Glosario). En el zen tradicional se le da gran importancia a la transmisión como una legitimación del maestro y su enseñanza. La misma la realiza el propio maestro del aspirante. En el Capítulo 9 exploraremos la forma en que se sustenta simbólicamente la autoridad del maestro y las implicancias de este hecho en la organización política de la *sangha*.

<sup>47</sup> Energía vital (v. Glosario). En el último capítulo exploraremos en profundidad esta noción.

<sup>48</sup> Masaje japonés que se realiza presionando con los pulgares en puntos energéticos de los meridianos de energía, de acuerdo a la medicina tradicional oriental.

meditación zen, y seminarios de “Yoga y zen en la vida cotidiana”. El grupo consta de unos veinte practicantes, y varios de ellos ya se han ordenado monjes zen.

Otro grupo zen en el cual podemos rastrear la influencia seminal de Tokuda es el *Dojo del Jardín*, pues una de las personas que comenzó a practicar con este maestro, Aurora Oshiro, gestionó un espacio en el *Jardín Japonés* para realizar meditación zen<sup>49</sup>. El grupo se empezó a articular en dicho espacio a partir de 1987, y con el tiempo fue sumando practicantes. Se conformó un núcleo de membresía permanente de unas treinta personas, y mucha circulación de nuevos participantes que iban a probar la meditación al *Jardín Japonés*. Además, los integrantes del *Dojo del Jardín* disponían de otros lugares en los cuales se reunían semanalmente a practicar *zazen*<sup>50</sup>, los cuales eran proporcionados por algunos de sus practicantes en forma gratuita -un estudio de abogacía, una casa particular y el consultorio de Aurora Oshiro. En el *Jardín Japonés* sólo pagaban la entrada al predio y algún dinero voluntario para hacer una donación a la institución. En 1993 Aurora Oshiro fue a Japón a participar del *Campo de Verano* internacional de Jogoji, un templo dirigido por un maestro llamado Ikoroshi, quien era uno de los pocos japoneses dispuestos a enseñar zen a extranjeros. En 1995 Aurora Oshiro vuelve a Japón con la idea de quedarse a residir en el templo. Los siguientes años vivió en Jogoji, aunque volvía a la Argentina cada tanto para dirigir su grupo local. Mientras tanto, los participantes que se quedaron se responsabilizaron en llevar adelante el grupo. En los años subsiguientes, otros miembros del *Dojo del Jardín* fueron a Japón invitados por Aurora Oshiro, con el objetivo de vivir una experiencia monástica tradicional del zen. En total nueve argentinos fueron a Japón durante al menos seis meses, y tres de ellos se ordenaron monjes. Pero en el año 2000 el grupo sufrió un revés importante con la nueva política de administración del *Jardín Japonés*, que no quería más un grupo zen allí, y se tuvieron que ir. Al igual que antes, siguieron juntándose en varios lugares prestados, transitorios, pero sin el referente fijo del *Jardín Japonés*; el centro pasó a llamarse “*Zen del Sur*” (o “*Nanzenji*”). La cantidad de miembros comenzó a mermar pues, según me comentaron mis interlocutores, las instalaciones no eran muy adecuadas en cuanto a infraestructura, y los lugares no eran tan públicos ni tenían la convocatoria del que habían dejado. De modo que los últimos años del grupo, desde el 2000 al 2006, fueron de declive. A pesar de que el vínculo con Japón era fuerte

---

<sup>49</sup> Ver Ilustración 4.

<sup>50</sup> “Meditación sentado”, la práctica principal del zen, que analizaremos en profundidad en los próximos capítulos (v. Glosario).

y muchos practicantes realizaron la experiencia de vivir en un monasterio zen japonés, el grupo de la Argentina estaba cada vez más debilitado por la falta de espacio y de membrecía. Cuando comencé a visitar *Zen del Sur*, funcionaba en una casa particular en la calle La Pampa de Capital Federal, y la semana siguiente se tenían que ir porque la dueña necesitaba el lugar. A partir de este momento -fines de 2006- el *Dojo del Jardín* dejó de funcionar. Por otra parte, Aurora Oshiro vivió en Japón diez años, recibió el título de maestra zen y llegó a ser directora de su templo. En el 2005 volvió a América Latina, aunque no a la Argentina sino a Perú, con el fin de desempeñarse como abad de un templo budista zen vinculado con inmigrantes japoneses. Sólo esporádicamente visitaba *Zen del Sur* en los últimos años de este centro zen<sup>51</sup>.

Por otra parte, existen dos casos de maestros que enseñan en la Argentina que, a diferencia de los anteriores, se han formado en el zen estadounidense. El primero es el del sacerdote budista Seizan Feijoo. Este maestro argentino sin ascendientes orientales vivió en Estados Unidos durante cuarenta años. Estudió zen y se ordenó en el templo *Daihonzan Chozen-Ji* de Hawai con su maestro Hosokawa Sogen, del *International Zen Dojo*. Luego de su regreso a la Argentina –en el año 2000- fundó el *Centro Zen Cambio Sutil*. Actualmente dirige dicho grupo de meditación –que consta de unas treinta personas en total-, el cual se reúne en su casa de Ramos Mejía cuatro veces por semana. Además, varias veces al año organiza *sesshines* de meditación en casas de retiro cristianas, y también ha realizado conferencias y seminarios en los cuales se practica *zazen*, karate y *shiatsu*. Algunos de sus alumnos han viajado al templo en el que él se formó, en Hawai, y otros viajan frecuentemente -varias veces por año- a un templo en Chile de un maestro amigo de Seizan (el mismo templo al cual van los discípulos de Bustamante). Una de las particularidades del *Centro Zen Cambio Sutil* es que pertenece a la escuela *rinzai* del zen, único grupo de esta índole en la Argentina. Además, Feijoo es séptimo *dan* de *karate*<sup>52</sup>, y aunque actualmente no enseña –tiene más de setenta

---

<sup>51</sup> En el trabajo de campo, tuve la impresión de que el clima moral de los miembros de *Zen del Sur* estaba teñido de un sentimiento colectivo de abandono, relacionado quizás con el hecho de que Oshiro, luego de su viaje mítico a Japón -en donde recibió la legitimación oficial como líder religiosa y la autenticación de la posesión del saber sagrado que implica el título de maestra zen-, no volviera con su grupo zen inicial, sino que, siguiendo los mandatos de sus superiores en Japón, se hizo cargo de un templo en la diáspora. Es el mismo templo al que le habían propuesto ir a Dokyu los directivos de la *sotoshu* (la estructura eclesiástica del zen soto tradicional), a lo cual se rehusó el maestro argentino, pues prefería contribuir al desarrollo del zen en su propio país.

<sup>52</sup> En las artes marciales japonesas la graduación del maestro después del cinturón negro se cuenta por la cantidad de “*danes*”. Llegar a séptimo *dan* implica cuarenta años de práctica aproximadamente.

años-, esto se evidencia en la concurrencia al centro zen, pues muchos de los que frecuentan sus reuniones de meditación son practicantes de este arte marcial.

El segundo caso de un maestro zen que estudió en Estados Unidos es el de Augusto Alcalde, el fundador de la *Sangha Vimalakirti*. Este argentino, músico y militante del trotskismo y el anarquismo en los años sesenta y setenta, se interesó por el camino que proponía el budismo zen al leer algunos libros sobre el tema. En los políticamente movidos años setenta, al ver que la batalla social con la que estaba comprometido parecía perdida, Alcalde buscó en el budismo un nuevo lugar de pertenencia y de identidad. En 1967 conoció en Brasil a un maestro de zen chino llamado Yuan Chueh. Este lo formó durante diez años en su disciplina y posteriormente lo autorizó para enseñar su estilo de budismo taoísta. En 1976 Alcalde empezó a dictar cursos sobre filosofía oriental y zen en la Universidad de Tucumán. Pero luego de dos años el grupo empezó a desarticularse, y eso, sumado a la compleja situación social y política de aquella provincia, motivó a Alcalde a mudarse a La Cumbre, Córdoba, en 1978. En ese momento comenzó a contactarse por carta con Robert Aitken, el conocido fundador de la *Diamond Sangha* de Estados Unidos y uno de los principales promotores del zen en Occidente. El maestro chino de Alcalde había vuelto a su país de origen, y éste, inspirado por los libros de Aitken, decidió buscar en él un referente para continuar su aprendizaje del zen. En 1979 Alcalde realizó en La Cumbre, en la residencia del escritor Manuel Mujica Lainez, la primera *sesshin* formal del grupo; luego aparecieron en diversas partes otros centros de práctica (en las ciudades de Córdoba y Buenos Aires). En 1982 Alcalde decidió no continuar con el rol de guía de la *sangha*, pero un maestro zen japonés tenía intención de abrir un centro zen en la Argentina y solicitó su ayuda, de modo que decidió apoyar a este monje en su misión. Aunque Alcalde no lo menciona en su libro<sup>53</sup>, este monje es Ryotan Tokuda. Pero esta colaboración no duró mucho tiempo, ya antes de que Tokuda se fuera, Alcalde había decidido apartarse de él debido a que no compartía sus ideas con respecto al zen latinoamericano; al mismo tiempo su propia comunidad se dispersó. Alcalde viajó en 1985 a Hawai para practicar zen con Robert Aitken, con el que tanto tiempo había mantenido –por correspondencia– una relación maestro-discípulo a distancia. A su retorno organizó un nuevo lugar de meditación, y en 1986, con nuevos bríos, alquiló una vieja posada en Río Ceballos,

---

<sup>53</sup> Pues los datos sobre esta *sangha* provienen, además de una entrevista con Augusto Alcalde y de varias entrevistas con antiguos discípulos suyos, de un libro que él escribió: “Como un burro mira un pozo. Charlas en el sendero del budismo zen” (Alcalde, 1995).

Córdoba, donde comenzaron a residir personas que se dedicaban a estudiar zen. Este centro tuvo una intensa actividad de *sesshines* y práctica cotidiana de meditación, y a él viajaban personas de todo el país para participar en los retiros. En 1987 y 1988 Alcalde volvió a viajar a Hawai y en 1989 Robert Aitken, el famoso maestro zen estadounidense, vino a la Argentina para realizar una *sesshin* a la que asistieron más de cien personas. En esta ocasión ordenó a muchos argentinos y otorgó a Alcalde el título formal y la autorización para enseñar como maestro zen. El centro zen *Shobo An*, la posada alquilada por Alcalde, se mantenía con el aporte voluntario de los residentes y visitantes y con la venta de pan y otros productos artesanales. Fue quizás la primera y última experiencia de vida comunitaria zen prolongada en la Argentina, basada en un grupo de residentes permanentes y visitantes transitorios de todo el país. Este centro continuó muchos años, pero con algunos conflictos internos dentro de la *sangha*. Según testimonian las entrevistas de los discípulos de Alcalde, las fricciones giraban en torno a cuestiones de poder dentro de la comunidad, y desacuerdos con el maestro (muchos dijeron por problemas relacionados a aventuras amorosas de Alcalde con sus discípulas) y a una crisis personal de este último, quien no se sentía bien en su rol de conductor de grupo y no tenía intenciones de seguir enseñando formalmente. Él mismo comenta en una entrevista que, desde principios de los noventa, ya no se sentía cómodo con la *Diamond Sangha* y su jerarquía – recordemos que Alcalde tenía un pasado de militante anarquista. Las tensiones se agudizaron y fueron desgastando las relaciones interpersonales entre los miembros de la comunidad<sup>54</sup>. En 1999 Alcalde renunció a su

---

<sup>54</sup> Una antigua alumna suya reflexiona durante una entrevista: "hay maestros que, por un lado, tienen una excelente comprensión y son buenos maestros, pero en su vida, en su vida no son muy correctos ¿no? Augusto... por suerte a mí personalmente tuve una relación muy buena con él, yo personalmente no puedo decir nada, porque mi relación con él fue excelente hasta el último momento, pero veía lo que estaba pasando alrededor. Y bueno, básicamente, hubo "historias" de él con alumnas que, bueno... se relacionaba sexualmente con algunas alumnas. Y que, bueno... fueron dos o tres veces, cuando ya había habido "quilombo", después volvió a pasar. Tenía un modo de relacionarse... nosotros éramos muy jóvenes también, no podíamos darnos cuenta mucho en esa época, pero tenía un modo de relacionarse muy manipulador, muy manipulador. Nosotros estábamos encantados con él, era como "lo más". En aquella época éramos todos entre diez y ocho y veinticinco años, éramos bien jóvenes, y él se rodeaba con mucha gente muy joven, y tenía ese modo... de manipular, que él controlaba todo. Entonces las reuniones eran siempre un desastre, no tenía recursos para la cosa más de relación humana. Entonces psicológicamente él era un desastre, no había un laburo con su persona, con su persona más terrenal. Sí había recibido transmisión (del *dharma*) por dos maestros (...) de eso no había duda, (de) él como maestro zen no hay duda. (...) El tenía como un modo muy psicopático y no quería reconocer nada, entonces él ponía todo afuera, que nosotros lo estábamos abandonando. Nosotros en esa época no nos dábamos cuenta, por eso: éramos jóvenes y no entendíamos mucho, pero ahora nos damos cuenta del desastre que era, y que no nos podíamos dar cuenta en ese momento (...) Y bueno, con Augusto fue quedando cada vez mas solo, se fue yendo la gente".

rol de maestro dentro de la *Diamond Sangha*, y la sede argentina, la *Sangha Vimalakirti*, se desmembró. A partir de ahí Alcalde decidió continuar su práctica del zen sólo, sin estructura, y centrarse cada vez más en actividades sociales y políticas como en su juventud. Hacia la época en que lo entrevisté (mediados de 2006), Alcalde participaba en el *Movimiento de Trabajadores Desocupados* (MTD) *Solano*, viajando todos los meses desde Córdoba a Florencio Varela para sumarse a sus actividades, y, además, enseñar ejercicios de “prácticas atencionales” para los integrantes de este movimiento. Aunque estos talleres están estrechamente relacionados con la filosofía y la práctica zen, son presentados como una práctica secular<sup>55</sup>, que no tiene que ver ni con el budismo ni con ninguna otra religión, y de esta manera no entran en conflicto con el trasfondo ideológico marxista de muchos de los miembros del MTD.

Además de los centros zen desarrollados en torno a maestros argentinos, existen otros dirigidos por maestros extranjeros occidentales. Uno de ellos es el *Zendo Betania*, encabezado por Pedro Flores, cuya sede principal se encuentra ubicada en España. Su historia se remonta a 1929, cuando el sacerdote cristiano Hugo Enomiya-Lassalle fue enviado como misionero a Japón. Debido a que su tarea no tuvo mucho éxito, se propuso comprender la mentalidad japonesa, por lo cual comenzó estudiar zen con Harada Daiun y, luego de la muerte de este último, con su discípulo Yamada Kôun –dos maestros zen muy conocidos internacionalmente, quienes a su vez fueron los maestros de Robert Aitken. Según cuentan los miembros del grupo, Lassalle afirmaba que por la práctica del *zazen* no comprendió mejor a los japoneses, pero sí comprendió mejor el cristianismo. Posteriormente, fundó en Japón el primer centro zen creado por un cristiano, llamado *Shinmeikutsu* ("Cueva de la Oscuridad Divina"). Luego, entre 1976 y 1985 viajó a España frecuentemente para dictar cursos de zen. En estas ocasiones la monja Ana María Schlüter Rodés era su intérprete y asistente. Ella pertenece a la congregación católica “*Betania*” cuya sede se encuentra en Holanda. En 1979 Enomiya-Lassalle la presentó en Japón a Yamada Kôun. Después de prolongadas estancias allí, recibió en 1985 la autorización como maestra Zen. Ana María Schlüter Rodés reside en España, donde fundó el *Zendo Betania*. Uno de sus discípulos es Pedro Flores, maestro zen desde 2002, quien da cursos introductorios al zen y *sesshines* en varios lugares de España y, en los últimos años, en la Argentina. El origen del grupo local se remonta a una vez que María Celia, la actual responsable del mismo, estaba practicando en el

---

<sup>55</sup> Se hacen ejercicios de sentarse en silencio en sillas, prestando atención a la postura física y la respiración, sin ningún tipo de ritual o ceremonia.

*Zendo Betania* de España. Allí Pedro Flores comentó que iba a visitar Chile para dar un curso de introducción al *zazen*. María Celia le pregunto por qué no venía a la Argentina, y él le dijo que iba si lo invitaban, de modo que así lo convinieron. La introducción al *zazen* y la *sesshin* en la que participé en marzo de 2007 fue la cuarta que Pedro Flores realizó en el país. El lugar de reunión de los últimos dos años fue la “Casa de María”, un lugar de retiro cristiano laico ubicado en un paraje rural cerca de Luján (Provincia de Buenos Aires). Una vez por mes, los miembros del grupo se juntan en la casa de uno de ellos para realizar los *zazenkai*, una jornada de meditación. El grupo cuenta con alrededor de treinta personas, y su característica más singular es que es un estilo de zen “para cristianos”. O sea que articulan en sus prácticas, rituales, representaciones y cosmovisión las dos religiones. Por ejemplo, la *sesshin* en la que participé era en muchos de sus rasgos similar a la de otros grupos, pero todos los días se ofició misa y la mayoría de los participantes tomó la comunión<sup>56</sup>.

Los otros dos centros dirigidos por maestros extranjeros son, en cierto modo, una continuación de grupos previos abandonados por sus líderes. Tal es el caso del *Grupo Zen Viento del Sur*, dirigido por Daniel Terragno, un maestro zen de origen chileno que reside desde hace más de cuarenta años en Estados Unidos. Al igual que Alcade, pertenece a la *Diamond Sangha* de Robert Aitken. Terragno estudió zen con John Tarrant - un antiguo discípulo de Aitken - en Estados Unidos a fines de los ochenta; en 1997 creó un grupo de práctica en Los Ángeles, y en el 2001 recibió la *transmisión del dharma* de John Tarrant, lo cual lo habilitó para enseñar el zen de forma independiente. Antiguos discípulos de Alcade solicitaron a la *Diamond Sangha* un maestro que continuara la tarea de enseñanza de aquel; Terragno era el único que hablaba español, y, al ser chileno, tenía más cercanía cultural que los demás maestros de este linaje. De modo que el grupo se rearticuló, con nuevos miembros y nuevo nombre a partir de 1998. Terragno viene dos veces al año a visitar su comunidad de estudiantes en la Argentina, realizando *sesshines* de una semana de duración en Río Ceballos. Durante el resto del año, los practicantes –alrededor de cuarenta- se reúnen en un centro de psicología humanista de la Ciudad de Buenos Aires para realizar las prácticas semanales de meditación<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Ver Ilustración 1.

<sup>57</sup> Ver Ilustración 2.



A su vez, el grupo abandonado por Bustamante en 1995 siguió con la línea del zen de Deshimaru y pasó a ser liderado por el maestro francés Stéphane Thibaut. Este maestro lleva a cabo una actividad misionera en la Argentina (y otros países latinoamericanos como Uruguay, Chile, Bolivia y Cuba). Es uno de los tres discípulos de Deshimaru que recibió la autorización formal como maestro en 1983 de manos de Niwa Zenji, por aquel entonces abad de monasterio *Eiheiji* y máxima autoridad del zen *soto* en el mundo, luego de la repentina muerte de Deshimaru. Se separó a principios de los noventa de la *Asociación Zen Internacional* y fundó su propio centro zen en Europa. A mediados de los noventa comenzó a realizar visitas a la Argentina, dirigiendo retiros de meditación en la *Asociación Zen de América Latina (AZAL)*. Este grupo fue organizado en sus comienzos por muchas de las primeras personas que empezaron a practicar zen en la Argentina y que no siguieron a Bustamante cuando éste abandonó la *Asociación Zen Internacional*. Actualmente la organización tiene *dojos* de práctica en Caballito, Flores, Rosario, La Plata, Trelew, Esquel, Mar del Plata, Villa Gesell, Bahía Blanca, y también en otros países latinoamericanos: Chile, Uruguay, Bolivia y Cuba. Durante el mes de febrero realizan en Capilla del Monte, Córdoba, el *Campo de Verano*, en donde se congrega la *sangha* hispanohablante del maestro Stéphane, junto a algunos de sus discípulos europeos. La reunión se realiza en la falda del cerro Uritorco donde está ubicado el templo *Shobogenji*. Thibaut es actualmente el líder de la *AZAL*, el grupo zen más grande del país, con aproximadamente quinientos miembros<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Ver Ilustración 3.

**Cuadro 7.** Centros y maestros zen en la Argentina

<b>Origen</b>	<b>Maestro</b>	<b>Centro</b>
Misioneros japoneses	Ryotan Tokuda	.....
	Moriyama-Bachoux	<i>Dojo del Árbol</i>
Maestros argentinos	Jorge Bustamante	<i>Ermita de Paja</i>
	Ricardo Dokyu	<i>Templo Serena Alegría</i>
	Aurora Oshiro	<i>Dojo del Jardín</i>
	Seizan Feijoo	<i>Centro Zen Cambio Sutil</i>
	Augusto Alcalde	<i>Sangha Vimalakirti</i>
Maestros extranjeros no japoneses	Pedro Flores	<i>Zendo Betania</i>
	Daniel Terragno	<i>Viento del Sur</i>
	Stéphane Thibaut	<i>Asociación Zen de América Latina</i>

En base a las trayectorias de vida de los maestros zen que enseñan o enseñaron en la Argentina expuestas arriba, podemos decir que Japón es un referente importante a la hora de la formación de un líder legítimo. Joshin Bachoux, Jorge Bustamante, Ricardo Dokyu y Aurora Oshiro -y muchos discípulos de esta última- fueron al país oriental en busca de la tradición original, luego de sus primeras experiencias en Francia -los dos primeros-, y en la Argentina o Brasil -los dos últimos. Bustamante afirmaba, en una entrevista que le realizamos, que no estaba de acuerdo con algunas adaptaciones al zen practicadas en Francia por considerarlas muy permisivas. De forma similar, Tokuda le recomendó a Dokyu que fuera a Japón a formarse en el zen cuando éste estaba aprendiendo dicha disciplina oriental en Brasil. Estas y otras trayectorias de personas que empiezan a practicar en Occidente y terminan su formación en Japón se vinculan con la cuestión de la autenticidad como valor de consumo. El haber estudiado zen en un

templo japonés posiblemente contribuyó a otorgarle un alto grado de legitimidad a la religión que estos maestros argentinos difunden en la Argentina.

No obstante, la dispersión del budismo no es la sencilla transposición de un conjunto de prácticas y representaciones desde un centro asiático hacia una periferia occidental: la aparición de nuevos centros legítimos de aprendizaje evidencian un proceso de descentralización en esta religión (Baumann 2002). En estas páginas hemos visto que varios maestros se formaron en países distintos que Japón: los argentinos Seizan Feijoo y Augusto Alcalde aprendieron zen en Norteamérica, y Pedro Flores, Daniel Terragno y Stéphane Thibaut, en España, Estados Unidos y Francia, respectivamente. De modo que, tanto el zen como otras denominaciones religiosas orientales —e.g. el hinduismo—, se han convertido en religiones multicentradas, ya no identificadas con una cultura o un país particular (Beyer 1998).

Pienso que la comprensión de las raíces del proceso de globalización y descentralización del zen debe ser entendida en el marco del impacto que la modernidad ha tenido en el budismo japonés durante los últimos ciento cincuenta años (cf. McMahan 2002; Pereira 2007). A partir del período Meiji (1868-1912) surge en Japón una corriente budista crítica y reformista que intenta alinear esta religión con la ciencia y la filosofía occidental. El objetivo es, por un lado, que el budismo recupere el terreno perdido en Japón, y por el otro, que se torne una religión atractiva para los occidentales<sup>59</sup>. Es entre los líderes de este movimiento que surgen los primeros misioneros del zen, entre ellos, Daisetsu T. Suzuki, a quien ya hemos mencionado en la introducción como la persona que influenció directa o indirectamente a la mayoría de los occidentales interesados en esta escuela budista.

De modo que la difusión del zen en Occidente, más que la irradiación unidireccional de un conjunto de representaciones y prácticas desde el Japón hacia el resto del mundo, puede observarse como un proceso dialéctico, donde el impacto de la modernidad occidental reformó o reconfiguró el zen japonés que luego sería conocido en Occidente. En otras palabras, podemos decir, al igual que Silva da Silveira (2005:94-96) al explorar la globalización del neo-hinduismo, que en cuestiones religiosas no sólo existe un Occidente orientalizado, sino también un Oriente occidentalizado, los cuales

---

<sup>59</sup> Este fenómeno es parte de un movimiento más amplio, el llamado “modernismo budista” (ver Freiburger 2001, Baumann 2002).

constituyen los extremos de una vía de doble mano por la cual circulan ideas, conceptos y prácticas espirituales<sup>60</sup>.

Refiriéndonos en particular a nuestro caso de estudio, muchos de los maestros japoneses que han jugado algún papel en el zen argentino son monjes profundamente reformistas. Daigyo Moriyama y Ryotan Tokuda son maestros críticos del zen tradicional (ver Rocha 2000), al igual que el fallecido Taisen Deshimaru (Koné 2001) y su discípulo Stéphane Thibaut. Robert Aitken, el fundador de la *Diamond Sangha* en la cual estudiaron zen Daniel Terragno y Augusto Alcalde, era un discípulo del mencionado maestro heterodoxo Soen Shaku. Por otro lado, si bien Bachoux, Bustamante, Oshiro y Dokyu fueron a Japón a entrenarse en el zen, es preciso tener en cuenta que –debido a que la primera fue al templo de Moriyama, el segundo al de Sama Tangen, y la tercera al de Ikoroshi, tres de los pocos lugares dedicados a enseñar a occidentales<sup>61</sup>– estos maestros, en cierto modo, estudiaron el zen periféricamente al sistema oficial. Sólo Dokyu ingresó al monasterio tradicional más importante del zen *soto*, el *Eihei-ji*, aunque para lograr esto debió aprender japonés y pasar unos cinco años en un templo citadino realizando servicios ceremoniales<sup>62</sup>. Esta trayectoria hizo de Dokyu el único maestro misionero en la Argentina reconocido oficialmente por las autoridades de la jerarquía eclesiástica del zen japonés –i.e. la *sotoshu*<sup>63</sup>.

De modo que, si queremos comprender la dinámica de la recreación del zen en Occidente, es necesario no perder de vista lo siguiente: lo que en esta parte del mundo se conoce como budismo zen es una versión contemporánea e innovadora de esta religión, con reelaboraciones realizadas en su lugar de origen, estrechamente vinculadas al impacto de la modernidad occidental en Japón<sup>64</sup>. A su vez, en cada país de fuera de

---

<sup>60</sup> Para más detalles sobre la historia y la reciente modernización del campo budista zen en Japón, se sugiere revisar Bodiford (1991, 1994), Faure (1987), Heine (2003), Hori (1994), Ishikawa (1998), Jaffe (1998), Lai (1978), Matsuo (1997), Mohr (1994, 1998), Parker (1995), Pye (1973) y Sawada (1998).

<sup>61</sup> Dentro de Japón no es posible a un extranjero acceder fácilmente al entrenamiento zen dentro de la estructura tradicional del zen. Los pocos templos y maestros dispuestos a recibir estudiantes occidentales se inscriben dentro de la línea crítica y reformista.

<sup>62</sup> Pues en este templo, así como en la mayoría de los templos zen de Japón no se practica meditación zen, las actividades principalmente giran en torno a los rituales mortuorios y, en menor medida, en bautismos y casamientos. Este hecho es uno de los más criticados por parte de los monjes reformistas.

<sup>63</sup> Aunque esto, según mi experiencia de campo, no le ha aportado a su centro –teniendo en cuenta la membresía– una ventaja significativa con respecto a los otros centros.

<sup>64</sup> No es novedad que el budismo haya sido influido por Occidente. Ya desde épocas tan tempranas como el siglo III antes de la era cristiana, la civilización griega –y luego la romana– dejó su impronta en el budismo indio, cambios que a su vez se relacionan con intenciones misioneras de gobernantes que patrocinaban esta religión (el más importante de ellos fue Asoka, quien –como vimos en la introducción– reunificó la India en el siglo III a.C. y difundió el budismo por todo el reino y por algunas colonias

Asia, el zen vive su proceso de reelaboración, de adaptación efectuada sobre adaptaciones previas.

## **Globalización y localización**

Luego de este recorrido por la historia de los grupos zen argentinos, me interesa señalar que la emergencia de comunidades globales budistas en la Argentina tiene como condiciones de posibilidad una serie de factores sociales, tecnológicos y culturales complejos, algunos de los cuales explicitaré a continuación. Primero, las transformaciones en los medios de comunicación del último siglo –especialmente las relacionadas a la popularización del libro y a las prácticas de lectura<sup>65</sup>– que posibilitaron la circulación de material escrito sobre el zen en nuevos contextos, lo cual generó un ámbito propicio de interés y curiosidad hacia esta filosofía oriental en círculos intelectuales occidentales, en la contracultura estadounidense y en movimientos sociorreligiosos diversos pero estrechamente relacionados, como la Nueva Era (Carozzi 2000) y el esoterismo (Carvalho 1998; Velho 1998). Segundo, las prácticas de actores locales que activamente construyeron redes o canales de circulación de personas, ideas, textos y prácticas, y que posibilitaron el surgimiento de los grupos actuales. Los mismos conectan la Argentina con centros de enseñanza y práctica del zen en Europa, Estados Unidos, Japón y Brasil, y se fueron configurando en base al interés de algunos argentinos por una religión oriental ausente en el país. Aquí podemos distinguir dos movimientos. Por un lado, el de actores locales que utilizan sus recursos económicos y sociales para contactar e invitar a la Argentina a maestros zen extranjeros, con el objetivo de importar su enseñanza. Los mismos se convierten en nexos claves entre el maestro extranjero y sus discípulos locales. Aquel delega en ellos la responsabilidad de organizar y la autoridad para dirigir el grupo durante gran parte del año, de modo que

---

griegas). El arte grecorromano de Gandhara ilustra la vía de doble mano entre el budismo inicial y el Occidente clásico. Este estilo es conocido por sus esculturas de Buda con vestimentas y rasgos corporales griegos. Previamente a estas manifestaciones artísticas, Sidharta Gautama no era representado figurativamente, sólo se lo simbolizaba indirectamente con, por ejemplo, un trono vacío. Las primeras imágenes del Buda surgieron con el propósito de esparcir esta religión (y dar una imagen asible de su fundador) a los reinos griegos (Barnes 1995, Vofchuk 2001).

<sup>65</sup> En este siglo de cerca los planteamientos de Anderson (1983) sobre el rol del libro como medio de generar “comunidades imaginadas”.

gracias a sus esfuerzos son posibles los centros zen transnacionales<sup>66</sup>. Además, es preciso mencionar el rol que juega en lo anterior la concepción de autoridad propia del zen, pues no cualquiera puede enseñar, sino alguien consagrado por instituciones legítimamente reconocidas como aptas para hacerlo. Entonces, a medida que las comunidades se van formando, aumenta su necesidad de florecer en conexión con centros legítimos de aprendizaje y sus agentes. Los maestros extranjeros proveen modelos de comunidades de práctica<sup>67</sup> “auténticas”, a través de la transmisión, no solo de las nociones zen, sino de un conjunto de prácticas budistas que incluyen meditación, rituales, ceremonias, formas de alimentación, vestimenta y demás. Y por otro lado, el de los argentinos que, habiéndose formado en los centros legítimos de aprendizaje, vuelven a su país para enseñar lo aprendido. El momento de partida comienza con un buscador espiritual en viaje al centro mítico de la sabiduría antigua, y termina con el retorno del “monje misionero”. Ya no se vuelve como se partió, sino como un nativo de aquel lugar legítimo de formación y aprendizaje que retorna a su lugar de origen como profeta en su propia tierra. Y en estrecha relación con lo anterior se encuentra el tercer factor: el interés de los maestros extranjeros en territorios propicios para esparcir su enseñanza. En Europa y Estados Unidos existe –al menos desde la percepción nativa- un superávit de maestros y organizaciones zen, lo cual limita las posibilidades de expansión de éstos debido a la alta competencia existente en el campo religioso budista. Entonces, nuevos lugares que carecen de líderes consagrados son vistos como promisorios por los maestros zen extranjeros<sup>68</sup>. De modo que podemos decir, siguiendo a Mato (2001), que la globalización del zen es un proceso articulado en torno a las prácticas concretas de actores sociales locales y extranjeros, más que la consecuencia de una difusión o

---

<sup>66</sup> El caso del *Dojo del Árbol* testimonia la importancia del nexo local, pues como hemos visto, el grupo se disolvió cuando el contacto de Moriyama en la Argentina no pudo seguir organizando sus visitas ni coordinando el centro zen el resto del año. También en una ocasión el maestro español Pedro Flores del *Zendo Betania* realizó una reunión con todos los practicantes argentinos y planteó esta problemática, diciendo que era bueno tener personas dispuestas a reemplazar a su actual contacto y tomar la responsabilidad de organizar sus visitas y las *sesshines* en el caso de que sea necesario. Contó que su misión en Chile había quedado trunca luego de un comienzo promisorio porque la persona que lo invitaba y organizaba todo había se había mudado y nadie quedó para tomar su lugar.

<sup>67</sup> Empleamos la expresión “comunidades de práctica” en el sentido que le otorga Strauss (2000), entendiendo las prácticas como medios de construir relaciones sociales que cruzan culturas y naciones; las prácticas son “modos de estar en el mundo” que proveen las bases de estas comunidades. En este sentido, el elemento central en la articulación de la identidad colectiva no es la adhesión a un conjunto de creencias, sino la identificación con determinadas tecnologías espirituales que requieren una práctica corporal específica -como el yoga o la meditación.

<sup>68</sup> En cierta ocasión, Terragno comentó que en el pueblo de California en donde vive -que tiene tan sólo 30.000 habitantes- enseñan tres maestros zen reconocidos, y que por ello no se los valoraba en Estados Unidos como acá, en la Argentina.

transnacionalización religiosa impersonal y unidireccional. Esto nos lleva a alejarnos de enfoques estructurales y difusionistas que no tienen en cuenta la capacidad de agencia de los sujetos sociales para modificar e interactuar creativamente con su entorno.

Las circunstancias mencionadas contribuyeron al proceso de emergencia de *sanghas* internacionales de budistas zen. Este tipo de comunidad es históricamente única dentro de la tradición budista, y si bien representa nuevas posibilidades –por ejemplo la creación de contextos de práctica del zen que trascienden territorio e identidades nacionales, otorgando una gran riqueza cultural y social a la experiencia de “ser zen”- también presenta nuevos problemas, que se pueden agrupar en torno a dos ejes: ¿Cómo generar coherencia en el grupo cuando sus miembros son pocos y están dispersos en todo el mundo? ¿Cómo enfrentar el hecho de que el budismo, y especialmente el budismo zen, requiere la presencia y guía constante de un maestro autorizado? Diversas respuestas han surgido como soluciones creativas a los dilemas planteados: cuando las relaciones interpersonales e intercorporales –i.e. cara a cara- no son posibles, debido a la fragmentación y dispersión de las comunidades zen que trascienden fronteras nacionales, las nuevas tecnologías de interacción social a distancia las reemplazan con relaciones virtuales, textuales o audiovisuales. Para ilustrar este punto, señalaremos a continuación el caso del sitio *web* de la *AZAL*. En el mismo es posible leer las enseñanzas del maestro, conocer la ubicación de todos los *dojos* de la *sangha* (dispersos en Europa y América), contemplar las fotos de las *sesshines* y los *Campos de Verano*, y también interactuar con el maestro planteando preguntas a través del llamado “*mondo virtual*”. Éste último es una *performance* ritual en la cual los discípulos realizan preguntas al maestro durante el *Campo de Verano*. Se interrumpe la meditación y todos los practicantes se dan vuelta -ya que se medita mirando la pared-; en ese momento, la persona que desea plantear una pregunta levanta la mano, se ubica delante de él y pregunta. La respuesta es pública porque se considera una enseñanza para todos. Es el momento de mayor cercanía con el maestro pues no está muy bien visto realizarle preguntas en otro momento. En el *mondo virtual*, cualquiera que entre al sitio *web* de la *AZAL* puede hacer una pregunta al maestro zen. También, en él se pueden ver las galerías de las fotos del templo, donde se muestran a la gente trabajando, meditando, haciendo la comida o compartiendo un mate y una charla en el bello entorno del lugar. Además, en el espacio virtual se encuentran publicadas las enseñanzas del maestro. Las mismas pueden ser transcripciones de enseñanzas orales o registros audiovisuales de entrevistas, conferencias o *mondos*. Esta enseñanza es leída -o

reproducida, dependiendo del medio- en el marco de los pequeños grupos locales de la *AZAL*, dispersos en la Argentina y en otros países.

Vemos entonces que la comunidad zen se construye, promueve y sustenta a nivel global en gran parte a través de las nuevas tecnologías de comunicación. Las fotos son narraciones de vidas posibles, que pueden convertirse en disparadores del deseo de los visitantes del sitio de probar esa experiencia, de aventurarse y pasar un *Campo de Verano* en el templo. Los paisajes mediáticos (Appadurai 2001) que se construyen en el sitio *web* no presentan un mundo quimérico, sino que son una puerta de entrada a un mundo imaginado pero real, construido y localizado. A su vez, el *mondo* virtual es, como diría Appadurai (2005), un dispositivo para acortar distancias en *sanghas* globalizadas; y, al mismo tiempo, abre el diálogo con las personas que no pertenecen a la comunidad -hay mucha gente que plantea preguntas, algunos son discípulos del maestro mientras que otros no, y generalmente provienen de otras tradiciones o prácticas espirituales. En fin, toda esta documentación -fotos, textos y videos-, más allá de su rol estratégico como difusoras del grupo o como sustituto de la presencia corporal del maestro, es un proyecto colectivo, vinculado tanto más con una aspiración que con un recuerdo: la aspiración de visibilizar una comunidad imaginada (Anderson 1983). El acto de archivar que implica la creación del sitio *web*, encuentra su lógica como, parafraseando a Appadurai (2005: 127) una creación “*ex profeso* para la producción de memorias anticipadas por comunidades intencionales”. De modo que podemos decir que los nuevos medios electrónicos posibilitan una mayor variabilidad en el *stock* de mundos posibles de identidades religiosas.

Sin embargo, aunque el empleo de medios tecnológicos innovadores es importante para mantener la cohesión y la identidad de una comunidad zen, y para visibilizar a la misma en el marco del campo religioso argentino, también presenta algunos problemas. Hubert Dreyfus (2001) explora la forma en que la telepresencia afecta las relaciones interpersonales, generando un menor sentido de la realidad, debido a que éste depende de la presencia incorporada<sup>69</sup>. El costo de las relaciones virtuales es la pérdida de la información contextual en que se da la comunicación -la sensibilidad al “humor del ambiente” (ibíd.: 55)-, y la carencia de la sensación de riesgo inherente a la participación corporal en el mundo físico. Estos factores son los que nos otorgan tanto la sensación de nuestro poder, como de nuestra vulnerabilidad en la vida social, y nos

---

<sup>69</sup> Empleo el término “incorporada” en un sentido similar al vocablo inglés “*embodied*”, i.e., en este caso “presencia incorporada”, en tanto presencia “cara a cara”, se opone a “telepresencia”.



permiten aprender a interactuar con las personas y las cosas. Por ello es tan importante en el zen –y sobre todo en las comunidades lideradas por maestros extranjeros-, la participación en las instancias de encuentro interpersonal y de vida comunitaria, las cuales son el verdadero fundamento de la identidad grupal, del reconocimiento de los miembros de un centro zen como tales, tanto por ellos mismos como por los demás. En este sentido, planteamos que las prácticas de comunicación global se encuentran estrechamente imbricadas con prácticas locales muy marcadas, de modo tal que no se pueden entender unas sin las otras. Lo localmente arraigado, lo territorial, aunque sea estacional, es la otra cara de la globalización y la desterritorialización del zen.

El templo *Shobogenji* que la *AZAL* posee en Capilla del Monte brinda un claro testimonio de lo dicho anteriormente. Este grupo realizaba sus retiros en lugares alquilados, tales como estancias y casas de retiro católicas. Pero hace diez años compraron cuarenta hectáreas en la falda del Cerro Uritorco. El lugar es agreste, alejado unos seis kilómetros del pueblo -se accede allí por un camino de tierra-, y atravesado por un arroyo que tiene su origen en las mismas tierras del templo. Al principio no había nada allí, y una de las primeras tareas que se hicieron fue desmalezar y emparejar un rectángulo de terreno para meditar, al aire libre. La gente se quedaba en carpas y tenía el arroyo a metros del lugar. Con el tiempo y el trabajo comunitario de todos los que asistieron a los *Campos de Verano*, se fueron construyendo varios edificios: el *dojo*, la cocina, el galpón de herramientas y la pequeña casa del maestro. En los últimos años, con el crecimiento de la *sangha*, hubo una nueva tanda de construcciones: un nuevo *dojo* más grande y de mejor calidad edilicia -el anterior pasó a utilizarse como comedor-, una ampliación de la cocina, baños ecológicos y duchas. Actualmente se proyecta construir un complejo habitacional para 80 personas con el objetivo de mejorar el confort durante la estadía en el templo. Estos edificios se encuentran dispersos en un sector de varias hectáreas, con distintas zonas para el acampe. Éstas son llamadas “barrios” y son un ejemplo de la “producción del lugar”: está el barrio uruguayo, el barrio rojo -habitado por cierto sector juvenil y revoltoso de la comunidad-, y el barrio de las duchas -al que he escuchado denominarlo “la Bristol” por su popularidad y apiñamiento. Cada barrio presenta sus ventajas y desventajas, que son frecuentemente discutidas en conversaciones informales: el barrio del *dojo* es tranquilo, pero queda lejos del comedor, la cocina, las duchas. El barrio Bristol tiene todo esto alrededor, pero es muy agitado. En el verano de 2007 acampé allí y a la hora de la siesta había una

decena de niños jugando a los gritos a metros de mi carpa<sup>70</sup>; además es difícil encontrar sombra en él -los mejores lugares son ocupados rápidamente por astutos practicantes que son capaces de llegar días antes del comienzo del *Campo de Verano* para este fin-, y en los días en que la actividad social nocturna es intensa -fogones, música en vivo y baile- es difícil dormir si a uno le entusiasma más descansar que ir a la fiesta. La “Plaza Deshimaru” es el lugar de sociabilidad por excelencia, ahí se congregan en los momentos de relajamiento las personas para tomar café -luego del desayuno ceremonial-, o para tomar algo en el bar antes de la comida o después de la cena. El templo es percibido por los miembros del grupo como algo valioso, que les pertenece a todos y construido con el esfuerzo de muchos de los que están allí. La energía material y afectiva que implicó la construcción del templo lo sitúa como un claro ejemplo de la “producción del lugar”, de un espacio altamente significativo, base material de emociones, tradiciones y relaciones sociales activas.

El uso principal del templo es realizar allí los *Campos de Verano*, que encuentran su origen en una tradición milenaria. Se dice que en la época del Buda sus discípulos viajaban por todo el país durante la mayor parte del año, pero en la estación de las lluvias, cuando era difícil trasladarse, se congregaban durante tres meses en algún lugar -generalmente prestado por algún simpatizante rico - para hacer meditación juntos y escuchar las enseñanzas de su maestro. Estas representaciones actúan como dispositivos de generación de una comunidad local emergente. Muchos de los miembros de la *AZAL* realmente viven el *Campo de Verano* como la actualización de una comunidad utópica similar a la *sangha* del Buda. De este modo, la identidad grupal se ve reforzada por los relatos que conectan la práctica actual con la de los tiempos antiguos, creando un efecto de autenticidad.

Además, *Shobogenji* es un lugar de encuentro de significados y de personas que trasciende la mera localidad. Recuerdo un día -la primera vez que realicé un *Campo de Verano* en el año 2001- en que ocho personas estábamos realizando el *samu*<sup>71</sup> de clavar unos postes en el piso, con el fin de emplazar un alambrado alrededor del “Ojo de Agua”, el lugar donde brota la vertiente que cruzaba el valle<sup>72</sup>. Ese día estábamos todos

---

<sup>70</sup> En el 2008 acampé allí nuevamente -no había lugar en otro lado-, pero por suerte se había organizado un barrio “de niños” (con sus padres) en otro lado.

<sup>71</sup> Trabajo comunitario (v. Glosario).

<sup>72</sup> A las vacas les gustaba ir al Ojo del Agua a hacer sus necesidades, por lo cual el agua tenía, con demasiada frecuencia, un fuerte sabor a bosta.

abocados a esta tarea, y en un momento de charla y descanso alguien observó que proveníamos todos de distintos países -confieso que hasta ese momento no había notado este hecho-: un uruguayo, un francés, un español, un chileno, un colombiano, un canadiense, un mexicano, y yo, el único argentino. Surgió en mí el interrogante de qué era lo que había llevado a estas personas de todos los rincones del mundo a este momento de cruce y encuentro, a estar juntos cavando un pozo: ¿por qué, a pesar de la heterogeneidad nacional, lingüística y étnica, estas personas estaban unidas entre sí? Creo que uno de los motivos es que compartían un mundo en común -toda la cosmovisión y la práctica zen- el cual tenía la fuerza suficiente para crear un *habitat* de significados -el templo- que se constituía en la base material y simbólica de una comunidad de práctica fuertemente cohesionada.

En los próximos capítulos de las tesis profundizaremos el análisis de los factores que posibilitan el desarrollo de grupos zen en la Argentina. Específicamente, exploraremos el rol de las prácticas de lectura y la forma en que se materializa la cosmovisión zen a través de una oralidad ritualmente enmarcada. Además, estudiaremos las concepciones que esta religión sostiene sobre el mundo y el sentido de la vida humana, la forma en que recrea y legitima la autoridad de sus líderes, y las prácticas rituales que contribuyen a su recreación en el ámbito local. Pero ahora nos interesa problematizar la cuestión de la reproducción económica, requisito medular a la hora de efectuar las prácticas locales señaladas arriba.

## **El desafío de la reproducción material**

Una cuestión clave para comprender la dinámica de la difusión del zen en Occidente es analizar el modo en que resuelven el problema de la sustentabilidad los grupos que se han desarrollado en esta parte del globo, lo cual implica indagar en cómo sobreviven a corto y largo plazo y cómo generan suficientes ingresos para permanecer viables (Koné, 2001). Por ello, en este apartado indagaremos en los grupos budistas desde la mirada de la antropología económica, basándonos específicamente en las investigaciones seminales de Marcel Mauss (1971, 2006) sobre el tema. Este autor sostiene que los fenómenos económicos no son sólo fenómenos materiales, sino también representaciones colectivas que dictan las actitudes de los miembros de una sociedad en relación a lo material (Mauss, 2006:163). Max Weber (1996, 1998) también ha

iluminado nuestra indagación con su perspectiva sobre la importancia de la dimensión económica como condicionante de la vida social que, sin embargo, no cae en un materialismo que considere las representaciones como mero efecto de la estructura. Por último, también hemos abrevado en la obra de Maurice Godelier (1980), sobre todo en los conceptos que propone para analizar instituciones económicas no occidentales. A continuación reseñaremos brevemente la organización socioeconómica de la práctica tradicional japonesa del zen a fin de contextualizar y analizar comparativamente los condicionamientos y desafíos que deben enfrentar los centros occidentales de esta religión.

El budismo llegó a Japón en el período Nara (710-794), como una religión estatal patrocinada económicamente y legitimada socialmente por la nobleza, con la doble finalidad de, por un lado, ejercer control social sobre los súbditos – “domesticación” en términos weberianos-, y por el otro, contribuir a la administración del país, pues los monjes eran los depositarios del conocimiento de la escritura (Weber, 1998). En los tres períodos siguientes (Kamakura, Muromachi y Momoyama) que abarcan desde 1185 hasta 1600, surgieron nuevas escuelas budistas, entre ellas el zen, que popularizaron esta cosmovisión en el resto de la sociedad. En el período Tokugawa (1600-1868) se instituyó el sistema parroquial del budismo, en el cual cada familia debía afiliarse a un templo, práctica que, como mencionamos, tenía como objetivo básico supervisar social y económicamente a la población. Los monjes se transformaron en agentes religiosos que, por un monto determinado, realizaban *performances* rituales para curar enfermos, propiciar el éxito en los partos, exorcizar demonios y pacificar el espíritu de los muertos. En este contexto, los templos eran una especie de empresa familiar heredada por el hijo mayor (Pereira 2006, Takizawa 1967). Además, los centros sagrados del budismo tenían adscriptos ciertos benefactores –llamados “*danka*”- cuyos hogares se visitaban regularmente en procura de arroz y vegetales. A su vez, los monjes se ocupaban de juntar leña y de realizar algunas tareas de artesanía, agricultura y construcción (Suzuki 1961, Marcure 1985).

Esta situación no está muy alejada de la actual. Por las entrevistas realizadas a personas que estuvieron viviendo y practicando budismo zen en Japón, podemos darnos alguna idea de la forma en la cual se sustentan y reproducen los contextos de práctica zen en la actualidad. En primer lugar, tanto ahora como en el pasado, los monjes son mantenidos por el templo. Uno de mis interlocutores señaló que es tradición que el maestro zen sea responsable de brindar sustento económico a sus discípulos. Cuando le

pregunté si un occidental debe pagar la estadía en el templo, dijo que esto es así sólo en el período llamado “*tangaryo*”, el cual es una especie de prueba que se extiende por varios días, hasta el momento en el que el aspirante ingresa formalmente al monasterio,

... el resto de la estadía es libre, gratuita, y uno recibe la comida y todo. En los otros templos, no sé muy bien como es, pero en *Shuioji*, si uno entra a practicar como parte del grupo de practicantes del monasterio, uno recibe una pequeña paga por parte del templo (...) porque se considera que vos estás brindando servicio para el templo, hacés ceremonias, generas entradas para el templo, y el templo te mantiene de alguna manera. La característica siempre de la práctica en el zen es que los maestros sostienen a los discípulos, es decir, les dan la comida, les dan la ropa, les dan todo.

Si bien este dinero es una suma modesta, si tenemos en cuenta que los gastos en un monasterio son pocos, no es nada despreciable<sup>73</sup>. No es sorprendente entonces que en el zen tradicional exista el mencionado período inicial de prueba de la vocación religiosa del aspirante, pues un templo que ofrece casa y comida gratis es un lugar tentador para personas más interesadas en sus posibilidades como lugar estratégico de supervivencia material, que en las prácticas espirituales que allí se enseñan<sup>74</sup>. Ahora bien, en este punto nos preguntamos de dónde surgen actualmente los recursos económicos que los maestros zen utilizan para producir y reproducir las condiciones materiales de templos y monasterios en Japón. A este respecto, mi interlocutor señaló que los mismos:

Se financian de múltiples maneras. La forma tradicional de financiarse es el *takuhatsu*<sup>75</sup>. El *takuhatsu* está considerado como una de las prácticas básicas del zen. Está el *zazen*, las postraciones, el afeitarse (la cabeza) y el *takuhatsu*, como que es una de las prácticas fundamentales.

Pero después aclaró:

---

<sup>73</sup> Según uno de sus discípulos, el maestro argentino Ricardo Dokyu, quien como hemos señalado estuvo varios años entrenando en el templo *Eihei-ji* -la sede principal del zen *soto*, adquirió con los ahorros realizados en base a dicho estipendio un departamento en el barrio Palermo de Buenos Aires.

<sup>74</sup> Repetidas veces aparecen en los cuentos tradicionales narraciones en las cuales el maestro pone a prueba la determinación y motivación religiosa del discípulo.

<sup>75</sup> Mendicidad ritual de los monjes japoneses, que van caminando y recitando *sutras* al tiempo que reciben donaciones de laicos

Sin embargo, en Japón hoy en día el *takuhatsu* es casi inexistente: ¿Por qué? Porque los templos pasaron a tener el dominio, digamos, el monopolio, para decirlo de una manera dura, de los lugares en donde se entierran los cuerpos, y a la vez hacen las ceremonias [mortuorias], que en el budismo tienen una frecuencia específica, por ejemplo luego de que uno muere se hacen ceremonias a los siete días, durante cuarenta y nueve días y luego se reiteran las ceremonias al año, a los dos años, a los siete años, hay toda una serie de ceremonias que se realizan por los muertos, y entonces los templos empiezan a tener entradas por los nichos o parcelas que ofrecen a la comunidad, por las ceremonias que brindan a los muertos, por....es básicamente este tipo de ceremonias. Normalmente se hacen también ceremonias para las casas, algunos casamientos, en general en Japón toda la gente se casa por la iglesia católica, que les gusta más la ceremonia católica para el casamiento, es muy gracioso eso. Como que esto son las entradas de los templos.

El templo en el cual entrenó este practicante mantenía el *takuhatsu*, y en él no se enterraban muertos, debido a que

...es un templo alejado, y eso es lo que permitió su independencia, porque los templos se vuelven absolutamente dependientes de lo que se llaman los *dankas*, que son los que sostienen los templos, los laicos que sostienen el templo. Porque mas allá de todas estas entradas [monetarias] que hay de la gente que tiene sus muertos enterrados en los monasterios o en los templos, a través de las ceremonias, etc., muchas de las personas que tienen sus muertos allí enterrados se convierten en soportes de los templos por encima de las ceremonias que piden en los templos. Y a la vez establecen una relación de dependencia con los monjes del lugar, que tiene que estar presente sí o sí, por supuesto, para todas las ceremonias de sus *dankas*, y que tienen que estar presentes para todas las cosas que le piden esos *dankas*. Pasan a tener mucha influencia y es muy gracioso por que la palabra que uno encuentra en la boca de los japoneses es ‘*isogashi*’ que quiere decir ‘muy atareado’. Es decir que la vida de un monje, que se supone dedicada a la contemplación, al *zazen*, digamos, al “no hacer”, en Japón es, digamos, todo lo contrario. En el templo los monjes están muy atareados, a tal punto que sufren de muchísimo estrés, porque están todo el tiempo dando ceremonias, ceremonias, ceremonias, ceremonias, de acuerdo a la cantidad de muertos que tienen enterrados en sus templos. Y bueno, lo que uno ve en muchos templos, que en japonés se llaman ‘*hoteras*’, y la forma japonesa de pronunciar la palabra inglesa ‘hotel’ es ‘*hoteru*’. Entonces lo que uno ve es que los *hoteras* se transforman en *hoterus* [los templos se

transforman en hoteles], porque los lugares que tienen para los nichos son de un lujo asiático, de compuertas que se abren automáticamente, todo alfombrado, maravilloso. Entonces uno entra en un *hotera* y se lo confunde con un *hoteru*, con un hotel, por esto, digamos: canillas automáticas para lavarse las manos, todo tipo de infraestructura y parafernalia y lujos, porque evidentemente los mismos *dankas* van ejerciendo una presión en ese sentido. En lugares donde tienen a sus muertos mejores, y como todo el Japón está condicionado por este crecimiento económico, la práctica se vio muy influenciada por este tema de una manera nociva, por supuesto.

El templo en el que practicó este monje es independiente de los *dankas*<sup>76</sup>, por lo cual debe basar su sustento en la práctica del *takuhatsu*:

El *takuhatsu* se mantiene a rajatabla, y de una manera bastante fuerte, porque de todos los días del mes, al menos diez días se sale a hacer el *takuhatsu*. Y la práctica del *takuhatsu* es muy intensa, porque es caminar, caminar a gran velocidad, estar todo el tiempo recitando *sutras*<sup>77</sup> en todas las casas (...), al final del día uno queda extenuado. Pero el beneficio que uno tiene siempre en los *takuhatsu*, aparte de poder salir del templo y tener otras experiencias, es la posibilidad de un baño en un *onzen*, un lugar de aguas termales. Siempre al terminar la práctica va uno a estos lugares, y renovado va al monasterio.

No debemos dejar de mencionar que este templo, y el maestro que lo dirige, es uno de los pocos que está abierto a enseñar y recibir en sus instalaciones a extranjeros. Probablemente, la independencia económica de los *dankas* crea las condiciones de posibilidad –aunque también de necesidad– de acoger extranjeros de manera mucho más abierta que en la estructura eclesiástica tradicional del zen *soto*.

Por otra parte, la situación en la Argentina es muy disímil, debido a que los inmigrantes japoneses que vinieron al país no son budistas zen. Por ello, no hubo aquí una institución formal de esta religión que tenga un origen étnico o migratorio. En Brasil sí la hubo, lo cual trajo como consecuencia una dinámica religiosa con sus propios problemas y ventajas. Por ejemplo, como observa Rocha (2000), en un templo de Brasil se generaron fricciones entre los inmigrantes japoneses –clientes originales de

---

<sup>76</sup> Según Marcure (1985) el sistema del *danka* se encuentra oficialmente derogado en la actualidad, aunque como vemos su práctica continúa vigente.

<sup>77</sup> Textos religiosos del budismo (v. Glosario).

aquel-, y el grupo de conversos brasileños sin antepasados orientales recientemente interesados en la meditación zen. El conflicto tenía sus raíces en las diferentes expectativas y necesidades de cada grupo: el primero estaba interesado, al igual que en Japón, en ritos y ceremonias, y el segundo en el aprendizaje de la filosofía zen y la práctica de la meditación. Esta disputa por el espacio sagrado –el templo- sólo se resolvió cuando se segregaron en diferentes tiempos las actividades apropiadas a las necesidades de cada segmento, formando lo que Numrich (1996) denominó “congregaciones paralelas”. La ventaja que ofrece la situación en Brasil, sobre todo para los interesados no-orientales, radica en la disponibilidad desde hace décadas de templos zen contruidos por japoneses, con su estructura organizativa y sus maestros. Aquellos sólo deben acercarse a dichas instituciones para aprender zen, no siendo necesario viajar al exterior o convocar a maestros extranjeros, ni tampoco construir un centro desde sus cimientos.

En la Argentina los grupos zen fueron formándose exclusivamente por argentinos sin antepasados orientales –y aunque por este hecho no se produjo la competencia y la consecuente tensión por la apropiación del sentido del zen japonés- aquellos enfrentan sus propios dilemas. Las dificultades estriban en cómo dotar de un sentido de legitimidad y autenticidad a esta práctica espiritual dentro de un contexto totalmente nuevo -i.e. en un campo religioso mayoritariamente católico- y en la falta de laicos que demanden los bienes de salvación y los servicios religiosos que se ofrecen en los templos zen tradicionales y que, a su vez, sustenten materialmente la institución. Para el zen brasileño, este soporte material es proporcionado por la comunidad de inmigrantes japoneses. En la Argentina el desafío principal es que los propios practicantes del zen se deben hacer cargo de los requerimientos económicos de su religión. En otras palabras, el zen en Japón presenta una dimensión sociológica y cultural ausente en el contexto local, pues aquí no existen valores culturales y vínculos sociales que lleven a los argentinos a enterrar a sus muertos o a realizar donaciones en los centros de esta religión oriental.

De modo que los practicantes del zen argentino deben producir y reproducir las condiciones de posibilidad materiales para la práctica de su religión. En este sentido, uno de los desafíos claves es encontrar y mantener un espacio de funcionamiento de la comunidad. En una entrevista, una mujer que practica meditación zen desde hace unos veinte años, que ha estado en varios de los grupos locales y que ha residido en un templo en Japón, me decía “vos sabés el tema del zen con los lugares”, con lo cual



implícitamente se refería al modo en el cual la disponibilidad de un espacio propio, alquilado o prestado, condiciona la dinámica organizativa y económica de los grupos zen y, en última instancia, su continuidad. Con el fin de ilustrar la importancia de las cuestiones económicas y del “lugar” en el cual un centro zen se establece, veremos tres ejemplos tomados del trabajo de campo.

Nos detendremos primero en el único grupo que creció bajo las alas protectoras de una institución ligada a la colectividad japonesa, el *Dojo del Jardín*. Como hemos señalado arriba, el mismo funcionó en el *Jardín Japonés* de Buenos Aires por el lapso de unos quince años y luego, cuando se le retiró el respaldo de dicha institución y tuvo que buscar su propio lugar, se marchitó hasta su muerte. El grupo fue desplazado del conocido espacio por la nueva comisión que, alrededor del año 2000, se ocupó de administrarlo. La misma retiró a casi todos los grupos de actividades que allí se desarrollaban, solamente permaneció el taller de *bonsái* una vez por mes. En realidad se produjo una redefinición de las tarifas que cada grupo debía aportar. Antes, los practicantes del centro zen pagaban sólo la entrada al parque, pero ahora pedían bastante más dinero. Según me comentó un interlocutor, la nueva dirección del *Jardín Japonés* tenía una perspectiva mucho más comercial que la anterior. Esto perjudicó al *Dojo del Jardín*, pues lo obligó en los últimos tiempos a circular por distintas residencias para establecer el *dojo*. Como dijimos anteriormente, no solo la falta de un lugar físico estable perjudicó al grupo, sino también el hecho de no estar en una institución tan reconocida y con tanta circulación de gente como el *Jardín Japonés*. Por dicha época asistí a un *zazenkai* de este grupo, que incluía una reunión entre los practicantes antiguos para tratar diversas cuestiones con respecto a la comunidad<sup>78</sup>. Luego de dos rondas de té, se trataron varias cuestiones, siguiendo cierto ceremonial tradicional –e.g. que las personas manifestaran su deseo de hablar haciendo *gasho*<sup>79</sup>. Lo que se trató primero fue el tema de la administración de las cuentas del *dojo*, pues la señora que se hacía cargo de esta tarea dijo que iba a abandonar su función. La misma, tras una rendición del dinero empleado durante su gestión –en la cual detalló los gastos y las entradas de los últimos meses- informó el monto con el cual contaba el *dojo* (rondaban los mil pesos). Otro de los practicantes presentes se ofreció como nuevo administrador, lo cual fue muy bien recibido. Además, en dicho encuentro se trató el tema del nuevo

---

<sup>78</sup> El monje encargado indicó que, aunque generalmente se invita a participar en el *zazenkai* a practicantes con cierto tiempo en la *shanga*, sería bueno que yo estuviera presente para poder contar con mi opinión

<sup>79</sup> Gesto ritual de saludo uniendo las palmas de las manos (v. Glosario e Ilustración 6)

espacio para el *dojo*. Se habló del templo budista chino de la calle Cramer, en Capital Federal, de algunos gimnasios, del problema de que ninguno permitía dejar cosas allí – i.e. los elementos rituales: *zafus* y colchonetas y altar. Se mencionó la necesidad de buscar un lugar más abierto al público que una casa particular como la que empleaban como sede hasta el presente, y surgió una reflexión autocrítica, porque en los últimos años, luego del éxodo del *Jardín Japonés*, el centro había estado bastante cerrado en sí mismo, y funcionado como un grupo de amigos de pequeñas dimensiones, y reuniéndose en lugares prestados, sin tener que pagar nada por la membrecía. El monje que dirigía la reunión expresó que Aurora Oshiro –la maestra zen que lidera la comunidad, quien fue enviada a Perú a hacerse cargo de un templo de inmigrantes japoneses- le había dicho por teléfono que era hora de que el grupo se haga cargo de sí mismo, agradezca a la dueña del lugar por el espacio gratuito que brindó, y que madure y salga a buscar su propio lugar. La necesidad de buscar un espacio propio puso en juego dos cuestiones principales: por un lado, contar con recursos monetarios para alquilar un salón de práctica; por otro lado, la necesidad de incrementar las entradas implicaba aumentar el costo de la cuota mensual que se debía pagar -ya no podían ser quince pesos como era hasta ese momento-, y también aumentar la cantidad de miembros que sustenten la comunidad. Por esto, la continuidad del grupo estaba necesariamente ligada a su expansión. No es sorprendente que surgieran en la reunión ideas como la de buscar un espacio institucional más visible, actualizar el sitio *web* y buscar la manera de que éste aparezca en *Google* en los primeros lugares cuando alguien teclee “zen” en el buscador, organizar *sesshines*, hacer propagandas en revistas afines, y buscar alianzas con otros grupo zen. La lógica económica de estas alianzas se manifestó, por ejemplo, cuando mencionaron que el lugar en el cual iban a realizar la próxima *sesshin* requería la presencia de al menos ocho personas para poder alquilarlo. Comprendí mejor porqué se me había permitido concurrir a un *zanzenkai* -siendo una persona extraña- cuando el monje encargado me pidió que lo lleve a conocer a otros grupos zen que él sabía que yo frecuentaba. Cuando efectivamente realizamos dichas visitas, invitó a los nuevos practicantes que había conocido a una *sesshin* del *Dojo del Jardín*, la cual se realizó con cinco personas, dos del propio *Dojo del Jardín* –el monje encargado y otro practicante-, yo, y dos practicantes de otro grupo. El lugar costaba cincuenta pesos por día para cada uno de los que iban, y veinte pesos más por el transporte. De todos modos se tuvo que pagar los tres lugares que habían quedado vacantes –lo cual sumaba doscientos cincuenta pesos-, y unos doscientos pesos más

para terminar de pagar el transporte, que tenía espacio para el doble de personas. Según me enteré después, este dinero fue aportado por el monje encargado, de su propio bolsillo, lo cual es un gran esfuerzo si pensamos que es un muchacho que trabaja en un ‘call center’. En una entrevista hablábamos acerca de la gran cantidad de miembros que tenía el *Dojo del Jardín* en otras épocas, y cuando le pregunté sobre las causas que, a su juicio, condicionaron dicha merma en la membrecía, señaló:

...porque el *Jardín Japonés* tenía mucha más atracción. Era un lugar mucho más público, fácil de promocionar, con una historia propia. Con un gran atractivo natural. Y en cambio en este lugar estábamos en un lugar muy pobre, con muchas dificultades materiales, y con condiciones de práctica difíciles, y bueno, de alguna manera eso fue reduciendo el grupo de practicantes; sin embargo seguimos yendo a Japón. En total nueve practicantes del *Dojo* fueron a *Jodoji* a conocer la práctica allá, a vivir la experiencia monástica, a aprender las formas de allí. Pero en el cotidiano, en la práctica diaria, estos practicantes la verdad que no participaron siempre de la práctica de todos los días, y como que se hizo un poco más difícil el día a día de la práctica (...) nos empezó a pasar esto, la dificultad con el espacio, después de este lugar nos tuvimos que ir también, nos vinimos a [la calle] Pampa, que bueno es un lugar muy lindo para practicar, muy adecuado, pero igual tampoco pudimos convocar tantos practicantes. Y ahora nos tenemos que ir de Pampa nuevamente y buscar otros lugares. Siempre el *dojo* tuvo otros lugares de práctica, pero el *dojo* siempre tuvo el referente del *Jardín Japonés*. Entonces se practicaba en el *Jardín Japonés* los sábados y luego había un estudio de abogacía donde íbamos a practicar una vez a la semana, había otra casa de otro practicante para ir a practicar otro día a la semana, había un consultorio de Aurora Oshiro para ir otro día a la semana. Siempre teníamos esa posibilidad de ir a practicar en distintos espacios, pero con un eje en el Jardín Japonés.

A pesar de su rica historia y del compromiso de algunos de sus miembros, poco después de esta entrevista el grupo dejó de funcionar. Desde hace algunos años la *sangha* se disolvió -o quizás está en un estado latente- pues no tengo conocimiento de que hayan continuado su actividad.

Otro ejemplo de un centro zen que dejó de funcionar debido a dificultades en la recreación de sus propias condiciones de posibilidad materiales es el *Dojo del Árbol*, dirigido por Daigyo Moriyama y su discípula francesa Joshin Bachoux. En una entrevista, Helen, la responsable local del centro zen indicó que la causa fundamental de

la disolución del mismo fueron cuestiones financieras: la contribución para soportar la práctica siempre fue voluntaria, y en realidad dependía en gran parte del aporte monetario de la propia responsable, la cual gozaba de una buena posición económica. Sin embargo, cuando ella y su familia vivieron una profunda crisis financiera que los llevó cerca de la pobreza, les fue imposible continuar con el grupo de meditación.

El último ejemplo que recuperamos aquí ilustra los mecanismos que se ponen en juego cuando la reproducción de la materialidad de un grupo zen se ve amenazada - especialmente la continuidad del lugar de práctica. Nos referimos al centro zen *Viento del Sur*, que como hemos observado, funciona en un centro de psicología humanista y *counseling* en el barrio de Colegiales de la Ciudad de Buenos Aires. A mediados de 2006, los directivos del centro le informaron al responsable argentino de *Viento del Sur* que debían buscar otro lugar para las prácticas de meditación, pues debían dejarlo a fin de año. A partir de ahí hubo una movilización colectiva que tenía por objeto buscar alternativas para un nuevo centro zen. Con el fin de ilustrar este proceso, y la forma en que fue planteada la problemática, transcribo uno de los mails que enviaron los responsables locales a la *sangha*:

Durante el año pasado nuestra comunidad de practicantes ha crecido mucho. Este año comenzamos a pensar formas de ampliar nuestros espacios de práctica, de manera que podamos acompañar ese crecimiento y seguir expandiendo nuestras actividades como *Sangha*. Esto implicaría, por ejemplo, disponer de un lugar más amplio y con más horarios disponibles en la semana para *zazen* y para el desarrollo de iniciativas y propuestas inspiradas en el *dharma*<sup>80</sup> (eventos culturales, servicios a la comunidad, estudio del *dharma*, etc.). Con el objetivo de intercambiar ideas, armar un proyecto de manera participativa y coordinar acciones, vamos a hacer un Encuentro de *Sangha* en el que exploraremos juntos cómo crear, sostener y desarrollar ‘Nuestro propio Centro Zen’.

A los pocos días se realizó una reunión en el mencionado centro del barrio de Colegiales, en un marco ritual, luego de la meditación. En la misma se leyó un mensaje enviado especialmente desde Estados Unidos por Daniel Terragno, el maestro del grupo:

---

<sup>80</sup> La enseñanza budista (v. Glosario).

El trabajo de construir una comunidad basada en principios espirituales es una gran labor, llena de buena voluntad y del deseo de que este Camino que practicamos esté al alcance de todas las personas que tengan interés e inquietud de practicarlo. *Viento del Sur* ha estado creciendo hace ya varios años pero especialmente este último año ha crecido más rápido; en cierta forma ha sido como una salida al mundo diciendo "Esto somos, aquí estamos y vengan a practicar este Gran Camino con nosotros!" (...) Más que nada hoy día quiero desearles una reunión productiva, llena de ideas, compromisos y deseos de participar en imaginar una visión, un nuevo paso para *Viento del Sur*. La posibilidad de tener un lugar estable que sea nuestro durante la semana entera, posiblemente compartirlo con otras actividades, sería ideal (...) Gracias por su interés y dedicación de construir y mantener este tesoro que es *Sangha*. Reciban desde Sebastopol, California y de nuestra *Sangha de Rocks & Clouds Zendo* nuestros mejores deseos para su encuentro. *May Sangha relations become complete!* Que las relaciones de la *Sangha* sean completas!

Luego, uno de los miembros facilitó una dinámica de trabajo grupal en la que cada uno pudo explorar junto con los demás -debatiendo en subgrupos cuyos integrantes iban rotando- las siguientes preguntas: “¿Qué significa para mí “nuestro propio Centro Zen?, ¿Cómo hacemos realidad nuestro Centro Zen?, ¿Qué aporte yo a nuestro Centro Zen?”. Se volcaron las ideas e inquietudes compartidas a través de escritos y dibujos en láminas, que luego el “anfitrión” de cada subgrupo presentó a toda la *sangha*. Al final del encuentro se realizó un círculo para compartir impresiones. El clima general fue muy distendido, participativo y ameno. A continuación, presento un resumen de las principales ideas surgidas con respecto a las tres consignas, en palabras de los propios miembros.

Con respecto a “¿Qué significa para mí nuestro propio Centro Zen?”, las respuestas cubrieron un amplio espectro de aspiraciones y posibilidades: un *dojo* estable con *zazen* diario; un espacio abierto a la comunidad; un lugar propio de práctica que permita mayor contacto entre los practicantes fortaleciendo así el espíritu de comunidad; un lugar que facilite una mayor continuidad y compromiso con la práctica; un lugar que, además de su eje en la práctica de *zazen*, ofrezca otras actividades en el marco de: la acción social –i.e. medio ambiente, diversidad cultural, paz, moribundos, cárceles, etc.-, el estudio, y algunas actividades afines que a la vez colaboren con el sustento del espacio –e.g. *taichi*, acupuntura, escuela de *counseling*, yoga, consultorios,

danza, teatro, etc.-; un espacio donde esté presente lo espiritual, lo social, lo artístico-cultural, lo educativo; un espacio donde se integre a los niños y la familia.

Con respecto a la pregunta “¿Cómo hacemos realidad nuestro Centro Zen?”, se propuso: alquilando o comprando un lugar; iniciando un proyecto por fases que sea sustentable; con una tienda zen que venda *zafus*, *zafutones*<sup>81</sup>, remeras, CDs, ropa de práctica, etc.; alquilando el salón a actividades afines; mediante actividades editoriales - revistas, libros, fotocopias de textos, etc.-; por aportes de quienes participan en los encuentros de *zazen*, jornadas y *sesshines*; con préstamos o donaciones; alquilando a residentes.

Por último, el listado que se realizó para responder a “¿qué aporte yo a nuestro Centro Zen?” incluía: aporte económico mensual; mano de obra para restauración del lugar; donaciones; un aporte de tiempo y trabajo para la organización de actividades, confección de *zafus*, *zafutones*, ropa de práctica; preparación de remeras y CDs para la venta. Algunas inquietudes que surgieron durante la reunión fueron sobre la transparencia financiera, el sustento y el dinero, se planteó la pregunta de “¿cómo nos relacionamos con estos aspectos de la vida desde la práctica?”. Posteriormente hubo una o dos reuniones más, en las cuales se esperaba concretizar algunas de estas ideas.

Queremos destacar en este punto dos cosas; primero la dinámica participativa y profundamente racionalizada con la cual este grupo se hizo cargo de su propio destino; segundo, que ante una amenaza de crisis debido a la pérdida del lugar de referencia, el grupo puso sobre el tapete no sólo un mínimo plan de supervivencia, sino también un ambicioso proyecto comunitario que extendía en gran medida la esfera de actividades previas. Creo que aquí es evidente, de nuevo, que crecer es una forma de sobrevivir en las dinámicas grupales de este tipo. Con todo, no hubo posteriormente reuniones convocadas colectivamente. Me enteré que hubo algunas entre los responsables del *dojo*, y todas estas temáticas fueron dejadas de lado tanto en la plática informal de los domingos luego de la meditación, como en los mails colectivos de la *sangha*, probablemente porque se extendió la fecha para abandonar el lugar. Transcurrió el tiempo y el grupo continuó en el mismo sitio debido a que pudieron llegar a un acuerdo con las autoridades de ese espacio para permanecer allí. En este sentido, es posible observar cómo la disponibilidad de un lugar físico condiciona la dinámica organizativa y económica de los centros de meditación y, en última instancia, las representaciones

---

<sup>81</sup> Colchoneta para practicar meditación.

que se ponen en juego a nivel simbólico. A continuación, explicitaremos los distintos tipos de organización económica de los centros zen argentinos y la forma en que solucionan la cuestión de los condicionantes materiales necesarios para llevar a cabo sus prácticas.

### **Tipos de organización económica**

Un estudio comparativo del presupuesto de grupos budistas de conversos no orientales y de inmigrantes japoneses en Norteamérica (Williams y Asai, 1998) revela que estos últimos obtienen sus ingresos principalmente de donaciones y eventos culturales, mientras que los primeros dependen de los aportes por las prácticas de meditación y de la venta de bienes relacionados con la misma. En el marco europeo, la investigadora Alione Koné (2001) distingue los grupos zen de conversos europeos no residenciales, en los que se paga una cuota, de las congregaciones con una práctica residencial, donde los ingresos derivan principalmente de donaciones. Como mencionamos anteriormente, en la Argentina no existen centros zen vinculados con inmigrantes japoneses, y sólo un grupo local de conversos posee una tienda que vende productos relacionados con el zen lo bastante desarrollada como para tener alguna relevancia en la economía del grupo (v. abajo). Tampoco se hallan centros zen con practicantes que residan tiempo completo –aunque hay algunas experiencias pasajeras de este tipo, en el pasado y en la actualidad, en las cuales no ahondaremos por cuestiones de espacio. Pero lo que ahora nos interesa remarcar es que los grupos argentinos, al igual que los de otros países de Occidente, basan su economía en las cuotas que aportan sus propios miembros, y que esta contribución se emplea en gran medida para poder disponer de un espacio en el cual realizar las prácticas de meditación.

Realizaremos a continuación un recuento de las principales formas de organización económica de las comunidades estudiadas en nuestra investigación, tomando como criterio básico de distinción las diferentes maneras en que cada uno de ellos se establece en espacios de práctica. Como veremos, esto condiciona la organización económica, el tamaño de la comunidad y las representaciones que se ponen en juego en cada caso. Los centros zen pueden funcionar en tres tipos de establecimientos: casas particulares, lugares rentados y espacios propios.

a. *Casas particulares:*

Este es el caso del centro *Cambio Sutil*, liderado por el sacerdote budista argentino Seizan Feijoo. El grupo se reúne en su domicilio personal ubicado en el barrio de Ramos Mejía varias veces a la semana. Feijoo enfatiza que las prácticas de meditación no cuestan nada, que a él nunca le cobraron, y que no quiere que le den dinero —él cobra una jubilación de los Estados Unidos. En una ocasión indicó que si alguno de sus discípulos quieren dar a alguien, que dé a las muchas personas en la calle que necesitan plata. En este sentido, en cierta ocasión habló de “sacarse el peso de las monedas de encima”, de ser generosos con las personas que tienen menos. Además señaló que existe una cajita de contribución voluntaria en la entrada de su casa, pero que no le importaba si dejaban un centavo o más. Luego relató el ejemplo de una mujer de la época de Buda que puso un centavo, pero de lo valioso que fue este gesto porque era todo lo que ella tenía. En su grupo solamente se pagan los retiros de meditación que duran varios días<sup>82</sup>. En estrecha relación con esta dinámica cuasi familiar del centro zen se encuentra la actitud de Feijoo con respecto a la nueva membresía; en varias ocasiones mencionó que no quiere más discípulos de los que tiene, que no le interesa hacer propaganda, ni una página *web*, ni nada que difunda sus actividades. Es un poco reacio a aceptar gente nueva -una vez me reprendió vivamente por enviarle un interesado a sus prácticas sin avisarle- lo cual se comprende mejor si pensamos que su centro zen no sólo no depende del aporte de los practicantes, sino que tampoco dispone de espacio físico para acoger muchos de ellos.

b. *Lugares rentados:*

Es el caso de grupos como *Viento del Sur*, *Templo Serena Alegría*, y los desaparecidos *Dojo del Árbol* y *Zen del Sur* (ex *Dojo del Jardín*). Esta opción permite beneficiarse de un espacio limitado temporalmente —con algunos horarios por semana-, en un contexto institucional previo que alquila el lugar para actividades afines. Se

---

<sup>82</sup> En el año 2006 asistí a uno de ellos, en una casa de ejercicios espirituales católica. En esta ocasión Feijoo comentó el caso de una practicante que le había dado cincuenta pesos varios días antes del retiro, y remarcó que esa era una buena forma de comprometerse, porque si uno ya puso la plata es como un aliciente para ir al encuentro. Dijo que, por ejemplo, esta discípula seguro iría a la *sesshin*, porque los cincuenta pesos que le dio eran probablemente sus ahorros de un año entero



impone entonces el abono de una cuota mensual que, como indicamos en la introducción, ronda los \$100. Además se necesita disponer de un lugar para dejar guardados los elementos necesarios para la meditación. Como hemos observado en el caso del *Dojo del Jardín* y *Viento del Sur*, el principal problema que presenta esta forma de ubicarse en un lugar es la labilidad e inestabilidad de la residencia: es probable que un grupo cambie de espacio por propia decisión o por causas ajenas, y se tenga que mudar. Esto conlleva casi siempre una reducción de la membresía, de lo cual son conscientes muchas veces los propios líderes de grupos zen<sup>83</sup>.

*c. Espacios propios:*

Solo dos comunidades zen argentinas disponen de un lugar propio. Como referimos anteriormente, la *AZAL* posee un templo en Capilla del Monte, Córdoba, llamado *Shobogenji*, unas cuarenta hectáreas de terreno en las faldas del cerro Uritorco. En el mismo brota una fuente de agua que atraviesa el valle. El lugar es agreste, natural y bello. Con los años se fueron construyendo una cocina, un comedor, un gran edificio para la práctica de meditación, duchas, baños ecológicos, un galpón de herramientas y una casa para el maestro zen. El crecimiento de la comunidad generó la necesidad, al mismo tiempo que la posibilidad, de la construcción de grandes obras de infraestructura. El otro centro zen con lugar propio es la *Ermita de Paja*, liderada por el maestro zen argentino Jorge Bustamante. El lugar es una amplia casa ubicada en Capital Federal, con varios ambientes, entre ellos las habitaciones personales del mencionado líder religioso, un *dojo* para la práctica de meditación, un vestuario y un salón para las entrevistas privadas entre aquel y sus discípulos (*dokusan*). Una característica presente en ambos casos es que se pudo comprar el lugar gracias a donaciones de sus miembros. En el primero, además de los fondos reunidos por toda la comunidad, fue esencial una donación de un acaudalado miembro francés del grupo. En el segundo caso, también existió una donación de un miembro anónimo que posibilitó la compra de la casa. De todos modos, debemos mencionar que la *AZAL* –y, en menor grado, la *Ermita de Paja*–, posee numerosos *dojos* locales en distintas ciudades del país –también en Latinoamérica

---

<sup>83</sup> En una ocasión, en una reunión de la *Asociación Zen de América Latina (AZAL)*, en la que estaban los responsables de los distintos *dojos* locales, el maestro mencionó que en sus treinta años de experiencia en el zen, siempre sucedió que cuando se mudaban, aunque sea a tres cuadras del lugar anterior, la gente dejaba de concurrir. Señaló que no sabía por qué sucede tal cosa, pero que era algo que pasaba siempre.

y Europa. Aquí el modelo es mixto, articulando las tres modalidades observadas hasta aquí: *dojos* locales que alquilan un salón en ámbitos preexistentes, tales como centros de yoga o de terapias alternativas –e.g. el *dojo* de La Plata, el de Rosario y el de Mar del Plata-; *dojos* que funcionan en las casas particulares de sus propios responsables –e.g. el *dojo* de Capital Federal, el de Florida en Gran Buenos Aires, y el de Villa Gesell-; y un templo propio en Córdoba.

Incluso dentro del templo zen coexisten, siguiendo los conceptos propuestos por el antropólogo francés Maurice Godelier (1980), dos sistemas de derecho sobre la propiedad. Por un lado, el colectivo, ya que la *AZAL* posee las tierras del templo y todos los edificios existentes hasta ahora –más un complejo de habitaciones con capacidad para ochenta personas que se proyectó construir. Y por otro lado, un sistema de propiedad individual sobre cabañas construidas por iniciativas personales, dentro de las tierras del templo, para los miembros que deseen tener un espacio propio durante su estadía en dicho lugar. Este sistema dual, privado y comunitario, ilustra la readaptación del zen integrando formas de propiedad tradicionales y modernas. No obstante, esta forma de propiedad individual presenta ciertas características particulares, pues una de las cláusulas de la *AZAL* establece que una condición para obtener el permiso de construir las cabañas en el templo es ponerla a disposición de la comunidad para rentarla a otras personas cuando su dueño no la esté utilizando. Consiguientemente, existe una subordinación de la propiedad privada en relación al beneficio comunitario; en otras palabras, una “relación de prioridad entre dos sistemas de derecho” (Godelier, 1980:75)<sup>84</sup>.

La *AZAL* presenta el mayor grado de desarrollo en cuanto a la cantidad de miembros que lo integran, la infraestructura que posee y su organización social y económica. Tiene una ‘boutique zen’ con un sitio *web* propio, en la cual se venden *zafus*, *zafutones*, *kimonos*, *kolomos*<sup>85</sup> y libros sobre el zen escritos por Taisen Deshimaru y Kosen Thibaut. Además, la *AZAL* presenta un cuadro administrativo llamado ‘buró’, y una de sus principales funciones es controlar los gastos que realizan las personas con responsabilidades en la *sangha*. La necesidad de crear el buró surgió, entre otros

---

<sup>84</sup> Ya hace varios años se produjo un indicio de esta futura situación, cuando una de las practicantes había construido los cimientos y las paredes de piedra de una pequeña cabaña en las tierras del templo, con el permiso del maestro zen. Cuando posteriormente se decidió construir el nuevo edificio de meditación muy cerca, la cabaña se convirtió en la plataforma del gran campanario del *dojo*, sin ningún resarcimiento económico a la dueña por ello.

<sup>85</sup> Vestimenta del monje zen, más compleja que el simple *kimono*, usada debajo del *kesa*.

motivos, por gastos realizados sin consulta previa por algunos de los miembros de la *AZAL* sin el consenso comunitario. Esto generó tensiones y conflictos, y evidenció la necesidad de organizar mediante una estructura administrativa la economía del grupo<sup>86</sup>. Dos consecuencias directas de la creación del buró fueron la formalización de una economía comunitaria basada en decisiones colectivas tomadas por algunos monjes antiguos, y un control más estricto de las finanzas de la *sangha* por parte del maestro zen –ausente la mayor parte del año ya que vive en Francia-, ya que de hecho el buró, en última instancia, depende del visto bueno del maestro para cualquier decisión<sup>87</sup>.

### **Representaciones sobre el trabajo, el dinero y los dones**

Como hemos visto, la *AZAL* ha sido exitosa en establecer una comunidad zen articulando modos de organización tradicionales e innovadores. Con respecto a estos últimos, es de importancia fundamental para la sustentabilidad del grupo el hecho de que los propios practicantes, a diferencia de lo que sucede en Japón, produzcan las condiciones materiales necesarias para el mantenimiento de la comunidad. Esto implica superar ciertas fronteras simbólicas entre la esfera económica y la religiosa, pues como apuntó el gran sociólogo alemán Max Weber (1996), es en el ámbito de lo económico donde se siente con más fuerza la tensión entre lo profano y lo sagrado. Por lo tanto, en este punto es preciso indagar las concepciones que sustentan y legitiman simbólicamente la ética económica zen –i.e. el mantenimiento de la comunidad y del maestro por sus propios practicantes-, tomando como ejemplo las representaciones en torno al don, el dinero y el trabajo que circulan en la *AZAL*.

En este sentido, el *fuse* designa en el zen un tipo de don, el “don sin objetivo personal, no solamente material sino también espiritual” (Deshimaru 1992). Es una noción dirigida a los practicantes de la comunidad que juega un rol cardinal a la hora de incorporar la esfera laica a la monástica –o al menos algunas de sus funciones. Comprendido en estos términos, el *fuse* es una forma sacralizada –y por ende legitimada

---

<sup>86</sup> Por ejemplo, un monje que vivía sólo en *Shobogenji* como “guardián del templo” fue fuertemente reprendido, pues tras una revisión de cuentas se evidenció que había gastado en un año más de diez mil pesos sin tener facturas o comprobantes que expliquen en qué había utilizado ese dinero. Otro conflicto surgió cuando otro monje tomó la decisión, sin consultar a sus pares, de vender el jeep del templo y comprar una combi, lo cual fue fuertemente desaprobado.

<sup>87</sup> En el Capítulo 9 profundizaremos en la cuestión de la centralización del poder simbólico y político en el maestro zen.

tradicionalmente- de dar, que expresa la efectiva asimilación e incorporación de las representaciones zen por parte de los miembros del grupo. Exploremos un poco más la noción de *fuse*. Deshimaru (1991:49) remarca: “La gente calcula siempre. Más, menos...pero en el zen, si se da algo a alguien –cuando se practica el don- hay que olvidar a aquel al que se da, quien da y lo que se da (...) ¿qué es un verdadero don? Es no esperar reciprocidad”. Sin embargo, esto no significa que el intercambio no se produzca: en otro lado, el mismo autor enfatiza que los discípulos deben dar para recibir la enseñanza, no economizar materialmente, ni en la energía y ni en el tiempo que se da; simultáneamente, el maestro debe ser generoso al enseñar el *dharma*. El maestro Kosen dice: “un monje no debe juntar dinero ni dilapidarlo. No debe considerarse el dinero como una finalidad sino como un medio, como una energía. Con muy poco dinero/energía se puede hacer mucho” (Thibaut 1996:272). De modo que el dinero es una forma de energía transmutable. En cierta ocasión Kosen narró que observaba a veces a su maestro, Taisen Deshimaru, reunirse con japoneses con aspecto de mafiosos, al estilo de la *yakusa*<sup>88</sup>, sentados en la mesa del fondo del restaurant que el mismo Deshimaru poseía en París. En esas ocasiones, los extraños visitantes sacaban un gran fajo de dinero y se lo entregaban al maestro. Según Kosen, el dinero sucio era purificado al usarse para sustentar una obra noble como la misión de esparcir el zen en Occidente.

Así, es frecuente escuchar en el zen que lo más bajo y mundano se puede convertir en lo más sagrado. Esta concepción encuentra su expresión más importante en el simbolismo del *kesa*, la túnica del monje zen. Según cuenta la tradición, cuando Buda se iluminó, confeccionó una túnica empleando trapos sucios descartados por la gente tales como mortajas, paños con menstruación, o telas usadas en los partos. Los lavó, los tiñó con ocre, y los cosió. Uno de los significados del *kesa* es que lo más impuro, contaminado y profano se puede convertir en lo más sagrado y puro. Y para un monje zen, el *kesa* es lo más sagrado: puede asistir indiferente a la quema de una estatua de Buda... ¡pero se desesperaría ante un *kesa* en peligro! Por eso, el *fuse* más grande que alguien puede hacer en el zen es el de un *kesa* hecho con sus propias manos<sup>89</sup>. Incluso, en ciertas ocasiones, objetos rituales como *kesas* y *rakusus*<sup>90</sup> son dejados en la

---

<sup>88</sup> Mafia japonesa.

<sup>89</sup> En el Capítulo 8 efectuamos un extenso análisis del simbolismo del *kesa* y del ritual de ordenación con el cual se encuentra vinculado.

<sup>90</sup> *Kesa* pequeño que se lleva colgado al cuello (v. Ilustración 12, 22 y 27).

comunidad por los que abandonan la práctica, sin existir una regla explícita al respecto, lo cual testimonia nuevamente cierta prioridad del derecho colectivo sobre algunas propiedades individuales estrechamente relacionadas con la cosmovisión zen. Pero no sólo la energía se transmuta de lo profano a lo sagrado como observamos para el caso del *kesa* y el dinero. También existe un movimiento contrario, complementario del anterior, el cual es explícito en la siguiente frase del maestro Kosen pronunciada en una conferencia en Cuba en 1997:

Yo les puedo hablar a ustedes durante horas sobre el Budismo, acerca de mi maestro, de religión, de respiración, de la conciencia, del pensamiento, de la conciencia silenciosa, de la energía interna, de la transformación de la energía sexual en energía espiritual, de la transformación de la energía espiritual en dólares, pero lo importante es practicar.

Ahora bien, ¿cuál es la lógica y las consecuencias de estas concepciones a un nivel social y económico? En mi experiencia de campo, muchas de las personas que se acercan por primera vez al zen se sienten contrariadas por tener que pagar las prácticas de meditación diarias y los retiros. Consideran que “las cosas espirituales no deberían tener precio”, sospechan de quién se beneficia con el dinero y preguntan qué pasaría si una persona pobre quiere practicar en el grupo. En otras palabras, la tensión entre la esfera económica y la espiritual de la que hablaba Weber puede observarse expresada a un nivel individual en muchos de los que se acercan por primera vez a un *dojo*. Es probable que se le explique al recién llegado que en el zen se considera al dinero como una energía, y que ésta se da en intercambio por lo que se recibe en términos de enseñanza. En este sentido, la idea medular que dejan en claro los maestros es que no hay que caer en el materialismo que niega la realidad espiritual, ni en el espiritualismo desencarnado de los condicionamientos materiales: es preciso armonizar ambos extremos ya que el dinero no es algo sucio, sino una forma condensada de tiempo y energía<sup>91</sup>. Más adelante, con la noción de *fuse* incorporada, los practicantes abonarán la contribución que se les pide si se quieren ordenar. Además, este don es considerado

---

<sup>91</sup> El mismo Deshimaru (1982:53-57) cuenta en su autobiografía que en su juventud, antes de conocer el zen, vivía atormentado por la contradicción que observaba entre la esfera económica y la espiritual, entre la religión y la vida material. Estudiaba economía política en la universidad, y en los cursos le enseñaban la perspectiva materialista de Marx. Simultáneamente, frecuentaba a distintos maestros religiosos para quienes lo material era una peligrosa ilusión que se debía evitar. En su hogar paterno vivía esta misma contradicción, pues su padre materialista se peleaba con su madre profundamente devocional y religiosa. Según narra, la perspectiva del zen, que podía integrar ambos aspectos, le resultó profundamente liberadora.

como signo de valoración del rito: en una ocasión, Kosen dijo que las ordenaciones deberían costar mucho más, mil dólares, por ejemplo, para que la gente la valore, y no suceda lo que a veces pasa, que una persona se ordena y al poco tiempo deja de practicar zen.

Asimismo se dice que el *fuse* es una acción de dar que es más valiosa cuando el que da tiene poco, con lo cual no es necesario ser rico para dar. Esta idea es expresada frecuentemente por los maestros en distintas historias, como por ejemplo la que cuenta Deshimaru (1992:36-37) de un maestro que quería construir un templo, y en vez de pedirle a los pudientes del pueblo, fue a pedirles dinero a los mendigos. Éstos, sorprendidos, se sintieron muy importantes, pues este famoso maestro pedía su ayuda. De modo que aunque eran pobres, los pordioseros reunieron con orgullo plata para construir un templo, el cual todavía existe y tiene grabado sus nombres en piedra. Por ello dice Deshimaru que el *fuse* es “dar a los ricos y pedir a los pobres...cuando se tiene poco es la verdadera caridad, don o *fuse*” (1991: 49).

Otra noción fundamental para sustentar simbólicamente la ética económica zen es la de *samu*, la cual se refiere a las tareas que todo practicante zen realiza para llevar adelante la vida comunitaria. Esto implica desde preparar la comida hasta realizar tareas de construcción en el templo zen<sup>92</sup>. El *samu* es definido por el maestro Kosen Thibaut (1996: 279) como el “trabajo voluntario tradicional que existe desde los tiempos de Buda. Consiste, fundamentalmente, en trabajar por el bien del otro, por el bien de todo el mundo, como predicaba el Che Guevara en su revolución de América del Sur”. Si bien otro aspecto del *samu* es el papel que juega como tecnología espiritual, ahora nos interesa más el rol que juega en la producción de las condiciones materiales de la *AZAL*. De acuerdo al modelo propuesto por Godelier (1980), podemos distinguir en el zen el *samu* productivo del *samu* reproductivo. El primero abarca, por ejemplo, tareas tan variadas como la construcción de los inmuebles del templo y otras obras de infraestructura, y el registro, transcripción, edición y publicación de la enseñanza del maestro. El *samu* reproductivo está vinculado con la preparación de las comidas diarias en la vida comunitaria, el lavado de platos, la limpieza de las instalaciones, el cuidado de la caldera, la búsqueda de leña, etc. Dependiendo de la clase de actividad a realizar, el *samu* se puede desempeñar individualmente, o bien puede requerir formas de cooperación simples o complejas (cfr. Godelier, 1980). Para ello existen en la *AZAL*

---

<sup>92</sup> Ver Ilustración 21.

diversos equipos de trabajo, como el ‘equipo de la vajilla’, el ‘equipo del servicio’, el ‘equipo de la cocina’, la ‘intendencia’ y el ‘equipo de edición’<sup>93</sup>. De modo que en un sentido estricto, el *samu* se refiere a las actividades que se realizan en el marco del grupo. Pero el *samu* es pensado no sólo como las ‘actividades zen’, sino que tiene un sentido amplio que se refiere a todas las actividades realizadas cuando no se practica meditación zen. Un practicante entrevistado, refiriéndose al *samu*, afirma:

Es el trabajo de Buda, trabajar por el simple placer de trabajar. Se dice que es para los demás, sin buscar provecho, pero es hacer cualquier actividad y estar completamente ahí, sea lo que sea. Yo creo que el *samu* se vuelve también todo lo que hacés en tu vida. Es un *samu* dormir, trabajar por un sueldo también. Para mí, después de tener la experiencia del *samu* del zen, me cambió completamente mi relación con el propio trabajo remunerado. Para mí trabajar es un placer, y lo hago, creo, con el mismo espíritu del *zazen*.

Aquí advertimos la porosidad de las fronteras que a nivel simbólico separan el ámbito sagrado del profano a nivel del trabajo. La ética económica del zen deja claro que sus miembros deben establecerse en el mundo laboral secular, pues como hemos visto, es esencial su aporte para la continuidad de la *sangha*<sup>94</sup>. Más aún, en el zen lo cotidiano es transformado en un espacio de producción de significados asociados a lo sagrado. Al igual que lo observado por Barroso (1998) en grupos de yoga con una cosmovisión inmanentista, la sacralización de lo cotidiano tiende a diluir las fronteras entre lo sagrado y lo profano. Este es uno de los mensajes de los discursos que la comunidad produce sobre sí misma de cara al exterior de la sociedad. Por ello, la unidad de producción en el zen es individual –particular para cada miembro del grupo- y realizada en un contexto secular, pero éste participa de una unidad de consumo – recordemos que el *Campo de Verano* dura más de un mes e implica gastos considerables- que trasciende el individuo o la familia, es comunitaria y está basada en principios religiosos. De modo que el budismo argentino no sólo constituye una

---

<sup>93</sup> Cf. Carini (2007, 2009a) para una descripción y análisis más detallado al respecto.

<sup>94</sup> Podemos observar una dramatización de esta situación en el film argentino *Un Buda* (2005), escrito y dirigido por Diego Rafecas (practicante y monje zen), cuando el personaje principal llega al templo de Córdoba (que es, efectivamente, el de la *AZAL*) después de renunciar a su trabajo, sin dinero, y el maestro le dice que debe pagar si se quiere quedar a aprender con él. Por lo tanto, este buscador espiritual comienza a lavar platos en el pueblo para ganarse la vida, cambiando su actitud previa por una ética económica en la cual la búsqueda espiritual no está desligada de la vida social.

comunidad de práctica y una comunidad de lenguaje<sup>95</sup>, también configura lo que Padget (2000) denomina una “comunidad de consumo”.

Marcel Mauss (2006:165) postula que los fenómenos económicos se definen por la noción de valor; en este sentido, la representación fundamental en torno al dinero que se pone en juego en el zen es que éste es una moneda válida en el intercambio recíproco entre los discípulos y el maestro, un modo legítimo de reconocer el valor de la enseñanza, pues tanto el *dharma* como el dinero son formas de energía que se pueden intercambiar. Por ello existe en el zen una forma tradicionalmente sancionada de dar dinero (*fuse*). Podemos decir que el *fuse* es una forma de contra-don en retribución por bienes sagrados (simbólicos o materiales); un *kimono* se puede “comprar”, pero la ordenación no, requiere de un *fuse*. Así, el *fuse* es la forma en que se alienta y se sanciona religiosamente el dar en el zen.

Por otra parte, el *samu* expresa el compromiso de los practicantes con su comunidad y establece una relación de reciprocidad al aportar el estudiante su tiempo y esfuerzo, que literalmente crean las condiciones materiales del grupo y sustentan al maestro zen —el único que no tiene otro trabajo aparte de enseñar y recibe periódicamente una suma de dinero por ello<sup>96</sup>—, y al aportar el líder religioso la enseñanza de la doctrina. Esta relación constituye, en términos de Mauss (2006:172), una prestación total, en la que el intercambio se produce entre personas íntimamente relacionadas, un intercambio paradójicamente voluntario y obligatorio, concebido bajo la forma de regalo, aunque en cierto modo es un pago<sup>97</sup>.

Recapitulando lo anterior, hemos observado que en el zen tradicional el maestro y su templo sustentan a los discípulos, y todos son financiados por las donaciones de los laicos, ya sea en retribución por los servicios ceremoniales —especialmente fúnebres—

---

<sup>95</sup> Ver si lo de comunidad de lenguaje lo digo antes o después de esta frase. Probablemente la saque porque me parece que recién la uso bien en el capítulo de la cosmovisión, Chequear también la expresión comunidad de práctica porque me parece que la defino más adelante.

<sup>96</sup> Situación que se da al menos en el caso de la *AZAL* y la *Ermita de Paja*. Se puede decir que los discípulos tienen un *samu* dual, en la esfera sagrada y en la profana, mientras que el maestro realiza su *samu* estrictamente en la esfera sagrada: “el *samu* del maestro es enseñar” he oído en repetidas ocasiones. Maurice Godelier (1980: 32-33) establece una relación entre la posición en la producción de distintos líderes tribales y el poder del que gozan, siendo que los mayores niveles de desigualdad se dan en jefes que gozan de un alto grado de estatus religioso y que ya no trabajan, y que además se consideran descendientes directos de la divinidad. Compárese con el lugar del maestro zen de la *AZAL* como el único que no trabaja, y su estatus sagrado, cuestión que exploraremos con detalle en el Capítulo 9.

<sup>97</sup> De todas formas, hay que decir que se ha observado nuevas formas de establecer vínculos económicos en casos como el de *Viento del Sur*, que ha creado una fundación y abierto una cuenta para aquellos simpatizantes del zen que quieran efectuar un aporte mensual, adquiriendo así una posición similar a la de los laicos japoneses, es decir, como soporte de la práctica de otros.



que los monjes realizan, o directamente por la práctica de la mendicidad ritual. En todo caso, la relación entre la esfera monástica y la laica es la de un intercambio recíproco, en el que fluyen de un lado bienes materiales, y del otro bienes religiosos simbólicos tales como ceremonias funerarias y bendiciones rituales, consideradas por los laicos como esenciales para su bienestar.

En el zen argentino, debido a la distancia con respecto a las prácticas sociales y las representaciones culturales japonesas, los mismos agentes religiosos deben satisfacer las necesidades materiales propias y las de la *sangha* cumpliendo el rol que anteriormente estaba reservado a los seglares. Se alteran entonces las estructuras de clasificaciones primarias mediante la redefinición de lo que es un monje, en tanto que ahora éste puede tener familia y trabajo en el seno de la vida secular. De modo que, la esfera laica y la monástica se encuentran interpenetradas, no existe una frontera que las separe, aunque lo que sí existe es un tiempo y un espacio delimitados y consagrados a la práctica religiosa. Debido a esto es de fundamental importancia el lugar en el cual los centros desempeñan sus actividades cotidianas; son espacios sociales significativos, contextos de práctica y estudio que, en circunstancias en las cuales se ven amenazados, conjuran una gran cantidad de tiempo y energía para reproducirlos o producir otros nuevos, siendo muchas veces el crecimiento del grupo —en membrecía, en la oferta de actividades y en la infraestructura— una estrategia que posibilita su continuidad. Por ello, en el Capítulo 4 indagaremos en profundidad la forma en que se construye mediante rituales y simbolismos esta segregación de un tiempo y un espacio sagrados. Pero antes de centrarnos en analizar este tópico, en el próximo capítulo vamos a estudiar las razones que motivan a argentinos a convertirse en practicantes del zen y las mudanzas identitarias implicadas en el proceso de conversión. Esto es importante debido a que, como hemos señalado, la continúa permanencia y/o renovación de la membrecía es una de las condiciones de posibilidad de la existencia de los centros zen.

## **Capítulo 2**

### **Llegar al zen: movilidad religiosa, conversión e identidad**



En este capítulo vamos a indagar las razones específicas que llevan a algunos argentinos a acercarse a un centro zen. El propósito específico es determinar cuáles son los rasgos del proceso de conversión de los miembros de grupos zen y qué cambios en la identidad experimentan. Para dilucidar esta problemática, en primer lugar efectuaremos un breve recorrido por las distintas formas en que se ha concebido la conversión a fin de situar nuestra inquisición dentro de un marco conceptual apropiado. En segundo lugar, transcribiremos algunos fragmentos de entrevistas a miembros de grupos zen que ilustran la diversidad de formas en que nuestros interlocutores comienzan esta práctica. A la luz de la información anterior, en tercer lugar, determinaremos los factores que inciden en la llegada de nuevos practicantes a grupos zen y estableceremos los principales rasgos del proceso de conversión que experimentan. Para concluir, efectuaremos algunas reflexiones sobre la movilidad religiosa y los cambios en la identidad individual evidenciados en la conversión al zen.

### **La diversidad de miradas sobre la conversión**

Desde un punto de vista macro-social, aquello que habitualmente percibimos como el crecimiento de Nuevos Movimientos Religiosos se expresa a nivel micro-social en el incremento de las conversiones de los individuos. De este modo, comprender la conversión es una forma de explicar la diversificación del campo religioso (Carozzi y Frigerio 1994). Dentro del campo del estudio científico de la religión ha ido variando la forma de abordar esta problemática. Tradicionalmente se concibió la conversión según el modelo de la "experiencia paulina", es decir, como un suceso súbito y dramático que modifica las creencias religiosas de un individuo pasivo. Posteriormente, otros trabajos afirmaron que las conversiones se deben a la influencia del medio social, noción que ha sido denominada como "modelo de la privación" ya que piensa al converso como un sujeto deprivado social y económicamente que –también pasivamente– resuelve sus carencias mediante la pertenencia a un nuevo grupo religioso (*ibíd.*). Sin embargo, este modelo resultó insuficiente para explicar las variaciones en muchos casos individuales, pues no revelaba cómo individuos con buena posición social se convierten a religiones sin prestigio ni estatus. En este sentido, los *Nuevos Movimientos Religiosos* plantearon un dilema a las teorías de la conversión pasiva debido a que sus miembros con

frecuencia no provenían de sectores marginados y tampoco evidencian un cambio drástico en la subjetividad al estilo paulino (Garma 1999).

Como respuesta a estos dilemas planteados por los antiguos modelos del cambio religioso, en las últimas décadas la conversión ha sido repensada como un proceso gradual de modificación de la identidad y los roles del individuo, el cual se concibe como un sujeto activo que intenta hacer su vida mejor (Carozzi y Frigerio 1994). En esta línea, Straus (1976) afirma que la búsqueda de dicho individuo comienza con un merodeo creativo para sondear los grupos posibles y continúa con el aprendizaje de la tecnología espiritual elegida a fin de cambiar su vida. Desde esta perspectiva, no existe una elite dotada que sale a la caza de seguidores débiles y mal integrados: solo existen buscadores en diferentes momentos de su historia de transformación que, unidos, producen el grupo religioso. Comparablemente, Lofland y Stark (1965) propusieron un modelo sociológico no coercitivo de la conversión en el cual el individuo es un personaje activo en la búsqueda de su transformación. Los autores argumentan que la conversión se produce cuando se presentan una serie de condiciones tales como la tensión y frustración en un marco de resolución de problemas de índole religioso, que lleva al individuo a definirse como un buscador espiritual. En este periodo crítico, donde otras líneas de acción no son viables y los lazos afectivos extra grupales son débiles, se produce el encuentro del individuo con el nuevo grupo religioso. Luego, tras una intensa interacción verbal y su concomitante ligazón afectiva, el converso experimenta una redefinición de su visión del mundo y de su subjetividad. Complementariamente, Carozzi y Frigerio (1994) sugirieron que otros factores que podrían llevar a la conversión son la búsqueda de una nueva identidad personal, la vivencia de experiencias no explicadas por esquemas cognoscitivos previos, una compleja distribución social del conocimiento y la presencia de cambios sociales rápidos.

Si bien el pasaje desde una mirada del converso como un sujeto pasivo (ya sea ante determinantes sociales y políticos o ante condicionamientos psicológicos) a la de un sujeto activo, así como de la conceptualización de la conversión ya no como un fenómeno abrupto, sino como un proceso gradual de cambio en la conducta, la visión del mundo y la identidad, clarifica enormemente nuestra comprensión de la conversión, es preciso no perder de vista el peligro que implica. Me refiero sobre todo a soslayar el hecho de que existen diferentes modalidades de conversión que varían de acuerdo al

grado de iniciativa del converso y al poder ejercido por la institución religiosa relacionada.

En efecto, no es lo mismo la conversión forzada de los pueblos originarios de América en la colonización, o los llamados “herejes” en las Cruzadas y la Inquisición - donde ser converso es ser objeto de violencia, frecuentemente apoyada por un poder político (y convertirse es un asunto en el cual la supervivencia física juega un rol central)-, que la conversión del que no es ni perseguido ni tiene entre sus aspiraciones personales convertirse, pero lo hace ya sea influido por las prácticas proselitistas de religiones que manifiestan una actitud misionera enérgica, ya sea por el propio interés en los beneficios materiales y sociales que su cambio de fe le depararán<sup>98</sup>. A su vez, todas estas formas de conversión difieren de la del sujeto que pasivamente tiene una experiencia paulina, una vivencia numinosa repentina y no buscada que conlleva un cambio drástico en su forma de ver el mundo y de pensarse a sí mismo. Finalmente, otra modalidad posible es la impulsada por iniciativa del buscador espiritual que activamente explora, evalúa y opta entre varias alternativas, y que gradualmente incorpora la cosmovisión y las prácticas del grupo elegido. En pocas palabras, pareciera haber varias clases de conversión, entre ellas la conversión forzada, la conversión estratégica, la conversión inducida, la conversión pasiva y la conversión activa.

A excepción de la conversión forzada, podemos encontrar ejemplos de todas ellas en el budismo. Por ejemplo, la conversión estratégica puede ser ilustrada por las recientes conversiones masivas de miembros del estamento hindú más bajo, los llamados “intocables”, con el fin de escapar de la discriminación que padecen bajo el sistema de castas (cf. Usarski 2009). La conversión inducida se encuentra claramente institucionalizada en la *Soka Gakkai* bajo el nombre de *shakubuku*, que literalmente significa “quebrar o subyugar”, es decir, destruir la fe incorrecta del adepto potencial y tornarlo sumiso a la verdadera doctrina (Bornholdt 2007, Pereira 2001). Este método ha hecho célebre a la *Soka Gakkai*, pues implica que cualquier argumento es válido, incluido el ataque o la amenaza, para lograr la conversión (Rotermund 1981:276). Asimismo, la conversión súbita y pasiva se encuentra ilustrada en varios relatos tradicionales de maestros budistas que se convirtieron repentinamente a esta religión

---

<sup>98</sup> “Não raro, por exemplo, constata-se que acontecem conversões em função de benefícios materiais fornecidos em decorrência da filiação religiosa (...). Todavia, como já apontado anteriormente, reduzir a conversão a lógica de um racionalismo econômico simplista pode fazer com que se perca de vista a importância da própria religião, parte fundamental do processo” (Banaggia 2009: 209).

tras una inesperada experiencia trascendente<sup>99</sup>. Finalmente, la conversión activa y gradual está claramente ilustrada en el caso del Buda, quien no era un marginal ni un deprivado, sino un buscador espiritual en pos de la verdad, el sentido último de la vida y la muerte y la liberación del sufrimiento. Para lograrlo, abandonó los lujos palaciegos y sus prerrogativas como príncipe y siguió a varios maestros y yoguis de la época. Tras seis años de continua dedicación a su ideal espiritual, experimentó la iluminación y se convirtió en el Buda, “el que ha despertado”.

Ahora bien, si en este punto tenemos presente que nuestro supuesto principal es que todos los fenómenos religiosos presentan cuatro dimensiones fundamentales, no hay motivos para pensar que la conversión es una excepción. De hecho, la conversión puede pensarse como un fenómeno psicológico cuyo ejemplo paradigmático es la conversión paulina, estudiada magistralmente en los escritos pioneros de William James (1988) (Cuadrante Superior Izquierdo o Individual-Subjetivo), al mismo tiempo que presenta ciertos condicionamientos sociales, económicos y políticos (Cuadrante Inferior Derecho o Colectivo-Objetivo) que en ocasiones pueden ser medulares a la hora de cristalizar la conversión -como en el ejemplo anterior de la conversión estratégica y la conversión forzada. A su vez, la conversión implica aprender y compartir un sistema de símbolos nuevos, conlleva un salto hacia otro juego de lenguaje (Cuadrante Inferior Izquierdo o Colectivo-subjetivo), tanto si dicho salto es impulsado por estrategias proselitistas externas al individuo o por su búsqueda espiritual activa. Finalmente, la conversión presenta un carácter objetivo-individual (cuadrante Superior Derecho), es decir, puede ser motivada, por ejemplo, por la búsqueda de ciertos estados corporales, biológicos y fisiológicos obtenidos por la práctica religiosa<sup>100</sup>.

Podemos argumentar, entonces, que la conversión es un proceso complejo y que las diferencias en las diversas teorías que lo han abordado se deben a que cada una de ellas focaliza en uno u otro de los cuatro cuadrantes mencionados en esta tesis.

---

<sup>99</sup> Demos dos ejemplos: Asoka, el emperador de la India del siglo III a.C. perseguía, torturaba y mataba a los budistas en las guerras que comandaba, en una actitud comparable a la de San Pablo para con los cristianos antes de su conversión; al igual que éste, tuvo una vivencia interna que lo cambió profundamente, y se convirtió a la religión de Sidharta Gautama expandiéndola por todo el imperio (cf. Thapar 1960). Hui Neng era un leñador analfabeto que al escuchar fortuitamente a un transeúnte recitar el Sutra del Diamante experimentó la iluminación, tras lo cual dejó su trabajo y su familia para dedicarse a la vida religiosa, tras lo cual se convirtió en el sexto patriarca del budismo chino.

<sup>100</sup> Teniendo en cuenta las investigaciones de Preston (1988) sobre el budismo zen estadounidense, Carozzi y Frigerio (1994) sugieren que la conversión puede implicar el cultivo de estados fisiológicos y mentales mediante determinadas técnicas, junto a la interacción con otros para aprender el significado de dichos estados.

Teniendo en cuenta lo anterior, en lo que sigue rastrearemos los fenómenos psicológicos, sociales y culturales implicados en el tránsito religioso hacia el zen y las modalidades de conversión que pueden ser determinadas en las distintas formas de arribar a esta religión oriental. Para ello, el primer paso es explorar los relatos de los propios protagonistas, sin perder de vista que muchos de los elementos presentes en estas narraciones también surgen en las charlas informales mantenidas durante la investigación de campo, por lo que podemos considerarlos ilustrativos de un campo fenoménico más extenso.

### **La voz de los protagonistas: relatos de conversión**

Adriana es una profesora de física de 47 años que conoció el zen por un libro, *Los tres pilares del zen* de Philippe Kapleau y luego visitó un *dojo* de la AZAL en Buenos Aires, aunque empezó a practicar regularmente cuatro años después, después de recuperarse de un cáncer de mama. Indagando sobre las razones del comienzo de su práctica del zen, señala:

Va cambiando el motivo. Ahora... cuando empecé a practicar, empecé a practicar porque tenía un miedo terrible a la muerte. Hoy sigo teniendo miedo a la muerte, pero bueno, no sé, me aparecieron otras cosas también, es un conjunto de cosas. Ese miedo a la muerte, de alguna forma fue un emergente de otras razones por las cuales practico. Podría haber hecho otra cosa para evitar ese miedo a la muerte, pero salí a buscar la raíz del miedo a la muerte, que es, bueno, que es esto, eso es todo.

Julián es un psicólogo y profesor universitario de 32 años y conoció el zen a los 17 en el marco de un grupo de estudio de filosofía en el que participaba. Su profesor le facilitó el libro *Mente zen, mente de principiante* de Shunryu Suzuki y fue entonces cuando concurrió al *dojo* de la AZAL en Buenos Aires:

Y ahí practiqué un tiempo... yo tenía ponéle 18 años y eran las vacaciones, practiqué... iba ahí, practique un tiempo, después se hizo una *seshin* que venía por primera o segunda vez el maestro (...). Después practique un tiempo más, y comenzando el año, marzo o abril, no me acuerdo bien que me pasó, pero yo era chico, tenía 18 años y estaba como medio en crisis y no sabía bien que quería y la familia lo veía medio raro.



Le pregunto si a la familia no le gustaba que él practique zen:

No entendían mucho, yo tampoco. No era un rechazo así muy fuerte, pero era como algo muy raro, no sabían en que andaban, les parecía.... yo aparte estaba como en crisis, porque había terminado el colegio, no sabía qué carajo quería hacer, estaba medio confundido de que hacer en el mundo, estaba así angustiado, entonces todo lo que hacia se lo podía entender como algo muy excéntrico.

De todas formas, trece años despues retomó la práctica del zen. Martín es empleado en una librería, tiene 32 años y conoció el zen por el libro *El canto del Dragón* de un discípulo estadounidense de Taisen Deshimaru. Entonces se acerco a un *dojo* de la *AZAL*, que como sabemos está dirigido por otro discípulo de Deshimaru. Según relata, se sorprendió mucho de encontrarlos porque pensaba que era una “cosa oriental que acá no iba a existir nunca”. Le pregunté sobre los motivos de empezar: “No sé... por empezar a buscar cosas que le dieran un sentido a mi vida. Era un momento de mi vida que no tenía...sin sentido total, ninguna luz por ninguna parte, y bueno dentro de las muchas búsquedas que hice, y prácticas, encontré el zen”. A continuación le pregunto por qué continuó practicando: “y... no sé, como una cuestión natural, como algo que está....como venir a laburar....yo que sé como decirte, como comer. Es un relato un poco así como libresco pero si, se ha vuelto una cosa natural de hacer, pero no me lleva mucho esfuerzo hacerlo, o nada, algo que me gusta hacer”.

Toshiro es un actor y músico de 43 años. Conoció el zen por un libro de Deshimaru, *Preguntas a un maestro zen*, y en el 92’ realizó una presentación con su banda de rock en el *Festival de Nantes* en Francia. Ahí conoció la *sangha* de Stéphane Kosen Thibaut y empezó a practicar zen. Le preguntamos sobre los motivos de comenzar: “ya no me acuerdo, pero supongo que tendría que ver con querer cambiar el mundo, querer ayudar a la humanidad, porque lo que me motivaba también en la banda era eso, poder ayudar con el arte a modificar un poquito la historia del mundo”. Luego indagamos sobre porqué continúa la práctica “No sé, no sé... consagre mi vida a la práctica cuando me ordené de monje, entonces ya no me importa porqué, sino sigo, solo sigo, sigo, sigo. No me importa... Sí, en el fondo creo que es la mejor manera de ayudar a la humanidad, a mi país, a mis amigos, a mi familia”.

Roberto es un empleado de un laboratorio bioquímico de 40 años, narra su relato sobre el encuentro con el zen de la siguiente forma:

Y fue, bueno viste después de estar leyendo, de interesarme un poco por.... en aquel entonces era por la alimentación también... había sido un tiempo vegetariano, después empecé a interesarme por todo lo que era el pensamiento oriental, el taoísmo, hasta que bueno, descubrí por un amigo, me prestó un libro sobre el zen, y bueno, y al leerlo me di cuenta que realmente era algo incompleto, que faltaba practicar, era lo que estaba todo el tiempo... digamos, este libro que es el *Shodoka*, de Deshimaru, y bueno fue así que empecé (...) fui sin haber hecho *zazen* en el *dojo*, empecé a practicar en la *sesshin*. Y bueno fue algo bastante duro ¿no? termine totalmente hecho pelota pero feliz (risas). Estaba contento de haber encontrado... realmente ¿no? o sea de haber... todavía no sabía que era algo muy a largo plazo, pero estaba muy contento por la práctica, de haber encontrado un grupo de gente, y bueno desde ahí continuo (...) por intuición descubrí que realmente el camino era no tanto seguir la lectura digamos, que si bien te ayuda, te motiva y todo, pero era realmente poner el cuerpo, entendés, porque lo que uno quiere es... todos creo en cierta forma es ordenarnos interiormente, especialmente cambiar hábitos, que es lo que creo que en cierta forma la postura te lleva tarde o temprano, a dejar los malos hábitos. Y bueno yo tenía cosas así, venía con una historia bastante fuerte, como que estaba podrido de estar todo el tiempo... ¿cómo decir? O sea sufriendo por hábitos, hábitos de... de... que se yo viste, incluso desde alimenticios hasta adictivos, bueno... En ese sentido fue para mí una revolución viste, fue muy, muy potente, y yo sentía eso en cada *zazen*, como que realmente era entrar a quemar, viste, dolía pero bueno era como que... muy positivo viste, muy positivo. Lo notaba incluso viste en la... o sea uno, no es algo consciente, pero con el tiempo te vas dando cuenta de que hay un giro que aparece en la práctica.

Sonia, terapeuta y *counseling* psicocorporal de 45 años, relata su encuentro con el zen:

Esto fue en Córdoba... no me acuerdo el año exacto, pero cuando yo tenía... porque yo empecé haciendo taichí en Córdoba, me encontré primero con un maestro y después me encantó el taichí y después mi hermano también empezó y él se fue con otro maestro y me dijo (yo en esa época estaba haciendo un poco de yoga con mi hermano también andábamos como muy juntos en esa búsqueda) y mi hermano me dice “mira este maestro es un maestro zen” en esa época no se escuchaba mucho del zen ¿no? (...)

bueno después con el tiempo fui a verlo a este maestro, Augusto Alcalde y la primera vez que lo vi, dio una charla, y estaba con su *kimono* negro y ahí me dio como una impresión muy fuerte, su apariencia nada más, dije “acá me quedo”, no sabía porque, pero ahí me quedé y empecé taichí con él y me pareció que estaba recibiendo mucho más de lo que estaba recibiendo con el otro maestro, si bien técnicamente era muy bueno el otro, y bueno de a poco ahí... me acuerdo que no empecé a sentarme ahí nomás, si bien el nos invitaba porque el daba clases en la ciudad de Córdoba, yo vivía en la ciudad de Córdoba y él vivía y tenía su centro en la ciudad de Río Ceballos. El día de junta eran los domingos, entonces dejé pasar un tiempo yo, me quedé con *taichí* e iba leyendo un poco, hasta que hubo un libro que me acuerdo que me impactó y me dije “bueno, no, tengo que intentar probar esto” que fue *El espejo vacío*, un libro de un alemán y ese libro bueno... el es un holandés que viaja a Japón, el había conocido algo de práctica y quiere ir a practicar a Japón con un maestro y cuenta toda su experiencia. Y bueno es tan lindo ese libro que fue como el que me impulsó ¿no? Que dije “esto si me gusta” (...) Entonces bueno ahí sí, ahí empecé, empecé a viajar, primero hice un *sesshin*, me acuerdo que me metí directamente a un retiro de un día, que fue de un día que nos invito, que para mí fue tremendo del dolor... (risas) nunca había cruzado las piernas, nunca había hecho meditación antes y me acuerdo que fue mucho la impresión de ese primer *sesshin* de un día que deje después pasar seis meses. Y después a los seis meses ahí empecé a ir periódicamente los domingos y ahí fui como descubriéndolo al zen que no entendía absolutamente nada, pero hay algo que decía como que tenía mucho que ver conmigo, esa era la sensación. Yo en esa época estaba en un periodo de mucha confusión. Muchísima confusión, era una época que no estaba nada bien, estaba pasando de una carrera a otra, no sabía qué hacer, estaba sumamente perdida, muchas dificultades tenía ¿no? Y ahí fue como una sensación como de encontrar mi lugar ¿no? (...) Y fueron como dos años o tres años como muy importantes en mi vida y ahí la sensación como de dar vuelta mi cabeza, cambio completamente mi mirada sobre las cosas, sobre todo porque yo tenía como una cosa de mucha confusión ¿no? Yo cuando fui chica fui muy... bueno mi familia es cristiana y muy religiosa y yo tuve una educación muy religiosa y fui muy religiosa, en el sentido que siento que la religión forma parte de mí.

Le pregunto cómo fue el pasaje al zen:

Y fue muy de a poco me acuerdo, como una desilusión ¿no? Sobre todo en la iglesia, con la gente que comentaba que era cristiano... cuando veía que bueno que hablaba por

un lado del cristianismo y en la vida no mostraban eso ¿no? Los mismos sacerdotes que conocía ¿no? Como algo “¿Qué pasa acá?” no me cerraba, no me cerró del todo cuando fui creciendo. Y eso fue aumentando hasta que dije “bueno esto no... no va”. Después bueno, en la época... me toco vivir el *Proceso*<sup>101</sup> en mi adolescencia y cuando veía a los curas metidos en eso. Bueno ahí fue como el corte definitivo aunque ya venía hace rato, si tipo 12 años o 13 más o menos. Y cuando me voy a vivir a Córdoba con todas estas dificultades, confusión que tenía, esto le sumaba un montón, un montón de... yo lo vivía como una soledad, una soledad muy grande, no tener con que contar, me faltó como esa cosa de la contención que me daba creer en algo ¿no? Si la sensación era esa, de confusión y de sentirme muy perdida. Y cuando encuentro esto es como que otra vez me vuelve eso de la contención. Y de un modo diferente porque no estaban todas estas cosas, que también... las prohibiciones que yo vivía con el cristianismo que también me hacían cuestionar un montón ¿no? Entonces bueno, como que recibo otra vez esto, la contención pero de un modo inclusive más amplio lo vivía en esa época. Y bueno, y así me enganche.

Rubén es un artista plástico de 38 años que conoció el zen por referencias en publicaciones de artes marciales. Hace unos nueve años encontró un volante sobre el zen en un centro cultural y sintió interés en saber que era:

En aquel momento estaba muy interesado con la cuestión plástica sobre todo: cuando se pinta el objeto, para que el objeto quede en la pintura hay que sentirlo, se dice así, hay que sentirlo, hay que transportarse en el espacio, hay que ser ese objeto. Entonces en aquella época hacía la experiencia de sentarme, no en *zazen* ni nada parecido, sino en sentarme en los lugares comunes de mi casa donde yo pintaba, un rato, media hora, para tratar de estar como un objeto más de los que estaban ahí. Eso fue una de las primeras inquietudes que tuve. Después con los años pienso que... de todos modos uno ya también tiene cierto carácter inclinado hacia las artes religiosas, hacia algo más espiritual.

Pablo tiene 32 años y realizó estudios en cinematografía. Trabaja como soporte técnico en un *call center*. Las siguientes palabras revelan sus motivos para comenzar la práctica en el *dojo* del *Jardín Japonés*:

---

<sup>101</sup> *Proceso de Reorganización Nacional*, nombre con el que se autodenominó la dictadura cívico-militar que gobernó la Argentina entre 1976 y 1983 a partir de un golpe de estado que derrocó el gobierno constitucional vigente.

Bueno, básicamente hubo dos hechos capitales en mi vida que ocurrieron con muy corta distancia: la muerte de mi padre y el nacimiento de mi hija. Este contacto con la muerte y con el nacimiento me puso en un estado de necesidad de urgencia, en relación al encuentro con esta práctica. Una experiencia al ver a mi hija en su cunita, siendo apenas un niño, en la que pude tener la visión de la energía que transmitía ese ser maravilloso, y que la existencia me ponía delante y me permitía compartir la vida cotidiana con esta maravilla que era esta niña recién nacida. Yo ahí me dije “tengo que encontrar un camino, tengo que encontrar un lugar donde esto se preserve, donde esta luz forme parte de la vida cotidiana, forme parte de la práctica cotidiana, necesito encontrar un camino”, y así fue que un día un compañero de trabajo, yo trabajaba en ATC en ese momento, me dice “yo fui al *Jardín Japonés*, rarísimo, una gente que se sienta delante de la pared” y ahí “tan, esto es lo mío” (...) Y yo creo que de alguna manera se convirtió en el eje de mi existencia, de alguna manera, por más que hoy en día, en la vida cotidiana no esté tan aplicado a la práctica de *zazen*, sigue siendo el eje de mi existencia en todo sentido. Vivo permanentemente mi vida como siento que el *zazen* la dicta, en cada acto, en cada momento. Así que, no sé si es un cambio desde el punto de vista algo que me haya aportado, algo que me haya dejado de aportar. Es un cambio en el sentido de que la vida cotidiana la siento impregnada de la luz del *zazen*.

Pero poco después aclaró:

Yo tengo que confesar que tengo un encuentro anterior con la práctica zen, que es la práctica del *kendo*<sup>102</sup> (...). Entonces el *kendo* funciona como el primer puente de acercamiento a la práctica del zen. Ahí hacemos *seiza* antes de la práctica y al final de la práctica, ahí tenemos las primeras nociones del zen, y bueno, los primeros libros que leo son en relación a la práctica de los samurais y el zen, Eugen Herrigel y el tiro con arco. Así que el *kendo* fue el primer disparador. Entonces cuando escucho esto de la práctica de sentarse frente a la pared, ahí me vinculo directamente con esto que fue la práctica del *seiza*.

Francisco tiene 42 años, está estudiando la Licenciatura en Estudios Orientales de la *Universidad del Salvador* y vive de la renta de unas propiedades familiares. Participó de la escuela gnóstica de estudios esotéricos fundada por el boliviano Oscar

---

<sup>102</sup> Arte marcial basado en la esgrima japonesa, que se practica empleando una especie de armadura corporal y un sable de bambú (*shinai*).

Ichiazo, llamada el *Sistema Arica*. Luego conoce el zen y empieza su carrera dentro del budismo. Le pregunto cómo se dio esto:

Bueno del zen yo vengo teniendo referencias desde hace mucho tiempo y estaba meditando hacía mucho tiempo y siempre tuve inquietudes espirituales. Y me anoté para hacer un curso del *vipassana*, por una publicidad que encontré en la revista *Uno Mismo*. Pero como hay mucha gente y tenés cupos limitados tenía que esperar como un año. Y dije “bueno mientras tanto quisiera hacer alguna otra meditación”. Y estoy caminando por la calle y veo un cartel del budismo zen, un papel que había pegado una de las practicantes de acá, tomé el teléfono y empecé a practicar budismo zen. En ese tiempo también hice el curso del *vipassana* o sea estuve practicando en varios lugares al mismo tiempo en el budismo, una búsqueda interna dentro del budismo y finalmente me hice más a la práctica de *zazen*. Empecé mi búsqueda espiritual y queriendo realizarme espiritualmente porque bueno cuando... con la religión católica no me sentía plenamente satisfecho nunca a pesar de que era de ir a misa todas las semanas. Y empecé a tener curiosidad por las cuestiones estas del budismo y la espiritualidad en general y bueno empecé leyendo libros de por ahí una enseñanza que se llama de Gurdijeff, hice un seminario de la enseñanza de Gurdijeff y cada vez me fui interiorizando más en el tema de la meditación y leer sobre distintos maestros y bueno eso me llevó al budismo zen.

Además de participar en la *Ermita de Paja*, practica espaciadamente budismo coreano. Le pregunto si no hay contradicción entre ambos:

No, no hay ninguna contradicción, en general el budismo es lo bastante abierto como para que vos puedas meditar con unos y con otros sin ningún problema o lo mismo puedes ser practicante zen y practicante de alguna otra religión sin que tengas ningún reparo en eso.

Graciela tiene 56 años, es psicóloga social y conoció el zen hace 25 años. Le pregunto sobre sus comienzos en la práctica:

Bueno siempre fui muy lectora y compré un día –dentro de todos los libros que compraba: estaba leyendo mucho Castaneda- y un día compre un libro del filósofo Suzuki y lo dejé en la biblioteca dos años sin abrirlo y un día estando en un parque vi pasar a un muchacho con el libro que yo tenía en la biblioteca ahí sin abrir y le pregunté

que era, ya que lo estaba leyendo... y me dijo que él era practicante zen. Le pregunté qué era y me dijo que si quería saber viniera al *dojo*. Y así comencé en otro *dojo*, donde estuve un tiempo hasta que conocí el *dojo* de Bustamante años después y ya ahí seguí mi práctica con Bustamante hasta ahora. Tuve una crisis con la practica hace unos seis años o siete años más o menos y dejé la práctica durante tres o cuatro años. Pero después retomé.

Le pregunto sobre los motivos de esta búsqueda:

La verdad que no tengo una respuesta única. Creo que yo estaba buscando algo que no sabía que era pero intuitivamente me llevó a la práctica. Puedo decir que en el comienzo mi intuición algo que ahora no tengo una explicación racional o intelectual. Podría especular pero no lo voy a hacer (risas).

Finalmente, el maestro de *Viento del Sur*, Daniel Terragno, narra que antes de practicar zen estuvo quince años con un grupo relacionado a la enseñanza de Gurdjieff:

Y después, poco a poco las cosas fueron cambiando, y siempre me había interesado el budismo, y entonces, una vez que fue claro que del trabajo de Gurdjieff algo me estaba distanciando, por varias razones ¿no? el budismo me llamó de nuevo, ¿no? pero esta vez con ganas de practicar, no solamente de leer. Entonces ahí caí como pato al agua ¿no?, y conocí a mi maestro (...) y mi maestro siempre fue muy *encouraging*, me alentaba; y reconoció..., yo pensaba que había perdido mi tiempo, los quince años con Gurdjieff, pero siempre como que reconoció, me dijo “todavía no sabes tú, pero es muy importante todo este *training* que has hecho”. A mí me costó, me costaron como unos ocho o diez años más, ver lo importante que había sido.

## **El proceso de conversión**

Los anteriores fragmentos de entrevistas sobre la forma en que algunos interlocutores se convirtieron en practicantes zen ilustran algunas de las trayectorias posibles que llevan a esta religión. Si bien los relatos distan mucho de presentar un formato estereotipado -tal como suele suceder en otras minorías religiosas locales como los evangélicos y pentecostales (cf. Citro 2000, Ceriani 2003, Garma 1999, Miguez 2000), quizás debido a que en el zen no existe la instancia del testimonio público de la

conversión que provea una matriz grupal que se imponga a la hora de articular un discurso sobre la trayectoria biográfica vinculada al cambio religioso -, revelan algunos de los vectores principales que caracterizan el tránsito religioso hacia el zen.

Uno de ellos es la forma en que los entrevistados tuvieron su primer contacto, donde destacan como vías principales la lectura de libros -como los de Taisen Deshimaru, Eugen Herrigel, D. T. Suzuki y Philip Kapleau-, la práctica de las artes marciales y la relación con alguna persona previamente vinculada a esta disciplina. Ya hemos mencionado la importancia de las prácticas de lectura previas en el tránsito religioso hacia el zen, cuestión que analizaremos en detalle en el Capítulo 6. Lo que ahora nos interesa señalar es que dichas prácticas nos permiten repensar la noción frecuentemente afirmada en los estudios de la conversión de que el conocimiento extenso de la cosmovisión del nuevo grupo es posterior a la conversión propiamente dicha y se consolida con el tiempo, de modo que primero cambia la conducta del individuo y luego su sistema de creencias a medida que va interiorizando las representaciones propias de su nuevo círculo de pertenencia (Carozzi y Frigerio 1994). Por lo menos en nuestro caso de estudio la situación presenta una mayor variabilidad, pues tanto en las entrevistas como en el campo se puede observar que muchos llegan por primera vez a un grupo de práctica de meditación luego de años o incluso décadas de estudio, mientras que otros comienzan a leer y a asimilar las doctrinas zen luego de transformarse en practicantes. A los factores anteriormente mencionados (lectura, artes marciales y lazos preexistentes) se suman las estrategias proselitistas propias de los grupos zen para completar las vías de difusión de esta disciplina oriental. En este sentido, estos realizan pegadas de afiches en librerías, dietéticas, centros de terapias corporales o medicinas alternativas y otros lugares que puedan ser frecuentados por potenciales buscadores espirituales, así como el dictado de conferencias públicas, la exposición de videos sobre budismo, la presentación de libros y las meditaciones en espacios públicos. Además, eventualmente suelen aparecer entrevistas a los maestros zen en revistas de alcance masivo y, como hemos mencionado en el Capítulo 1, las distintas comunidades mantienen sitios web en los cuales se puede encontrar información sobre el budismo, su práctica y los grupos locales donde concurrir para realizarla<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> Aunque es necesario dejar claro que cada sangha presenta variaciones en la cantidad y naturaleza de sus prácticas de difusión. Por ejemplo, la *AZAL*, *Viento del Sur* y *Serena Alegría* realizan todas las mencionadas, mientras que la *Ermita de Paja* suelen limitarse al sitio web, los afiches, alguna entrevista



Por otra parte, un rasgo que atraviesa los relatos es cierta indeterminación a la hora de explicitar las razones del comienzo de la práctica. La expresión “no sé...” surge invariablemente en las entrevistas, aunque luego se expliciten diversas motivaciones. A propósito de esto, un punto de vista nativo es que no importa cómo alguien llega al zen –y que todos lo hacen con diversos prejuicios y motivaciones-, pues lo importante es continuar la práctica sin pensar mucho en las razones y los beneficios que se obtienen de ella. Asimismo, otro rasgo del proceso de conversión al zen es que no siempre se producen los fenómenos vinculados a la tensión y la crisis que preceden todo cambio en la identidad y toda conversión según el modelo de Lofland y Stark (1965). Las entrevistas y la experiencia de campo revelan que aunque algunos fueron motivados por experiencias tales como la enfermedad, el miedo a la muerte, los malos hábitos y las crisis existenciales, otros encuentran un sentido profundo en la práctica del zen, no tanto en un contexto de crisis personal sino de una búsqueda espiritual por doctrinas y prácticas alternativas. En este sentido, en algunas entrevistas podemos observar que se explicitan factores como la curiosidad, la búsqueda de un sentido a la existencia, el interés estético, la investigación de sí mismo, y el propósito de cambiar al mundo como elementos motivacionales en el inicio de la práctica del zen. Más aún, si bien cierto sufrimiento o insatisfacción existencial es un elemento presente como motivador del interés en el zen<sup>104</sup>, es posible sostener -y de hecho en ocasiones lo han hecho mis interlocutores- que los momentos de crisis personales intensas –ya sea que involucren el aspecto corporal, el emocional o el psicológico- no son los mejores para comenzar la práctica<sup>105</sup>.

---

ocasional y los libros publicados por su líder, Jorge Bustamante. Por su parte, el *Zendo Betania* y el *Centro Cambio Sutil* difunden sus actividades en base a conocidos, por lo que su presencia no se encuentra visibilizada al nivel de las otras sanghas. Estas diferencias radican en el tamaño de la membresía –cuanto más reducidos, los grupos zen disponen de menos voluntarios para organizar una estrategia proselitista y ponerla en práctica- y, en estrecha relación, en los años que el grupo lleva constituido.

<sup>104</sup> Cuestión que retomaremos en el próximo Capítulo al referirnos a la cosmovisión budista, y en el Capítulo 7 cuando exploremos los aspectos fenomenológicos de la práctica de la meditación zen.

<sup>105</sup> Por ejemplo, una frase escuchada en el campo dice que “hay que curarse para hacer *zazen* y no hacer *zazen* para curarse”. En varias ocasiones he oído mencionar durante el trabajo de campo que el que busca contención emocional en el grupo es el primero que se va. Es decir, el principiante no es contenido en el marco de una intensa interacción verbal tal como sucede en otros grupos religiosos como los *Hare Krishna* y la *Soka Gakkai* (cf. Vallverdú 1999). Más aún, al comienzo debe acostumbrarse al silencio estoico con que la mayoría de los grupos zen atraviesan los retiros de práctica intensiva, su disciplina marcial, y el tono áspero con que los más avanzados con frecuencia se dirigen a los novicios en el único grupo que permite hablar fuera de los períodos de meditación, es decir, la *AZAL*. Además, a nivel cognitivo, el zen no proporciona una visión del mundo y un *ethos* exento de ambigüedades, lo cual es una característica de su soteriología y su tecnología espiritual. Incluso en las entrevistas privadas con el maestro se sugiere a los discípulos limitarse a consultar sobre sus dificultades con la práctica, y no acerca

En estrecha relación con lo anterior, otra característica importante es la gradualidad en el incremento de la participación en el zen por parte del nuevo miembro. En varias entrevistas podemos observar que alguien empezó a practicar, realizó una pausa y luego de meses o años de ponderar el asunto retomó formalmente el entrenamiento zen. De hecho, durante el trabajo de campo hemos notado que algunas veces los novicios comienzan a practicar esporádicamente y luego, con el paso del tiempo, incrementan la frecuencia de la visita a los *dojos*. Los motivos de esto radican probablemente en que la meditación zen implica toda una forma de acostumbrar al cuerpo a largos periodos de silencio y de inmovilidad. La capacidad de soportar el dolor de las rodillas y la espalda y disfrutar de la meditación se va adquiriendo paulatinamente. De hecho, más allá de una visión romántica del zen, hay que decir que la práctica de la meditación durante periodos de tiempo extensos puede ir de la mano de fenómenos psicológicamente desagradables tales como el aburrimiento, la ansiedad y el cansancio.

Otro rasgo sobresaliente del tránsito religioso hacia el zen es que presenta un alto grado de movilidad, fluidez y dinamismo, ya que existe en los *dojos* zen – al igual que en todos los Nuevos Movimientos religiosos (cf. Frigerio 1993:56-57)- un importante porcentaje de membresía que se renueva todos los años debido a la afluencia de nuevos miembros y a la defección de los que ya participaban. De esta forma, los grupos zen se componen de una fracción de participantes comprometidos y otra de adherentes transitorios que prueban la práctica del zen, frecuentan el *dojo* por más o menos tiempo y después desaparecen. Los que continúan a lo largo de los años integran el círculo interno que rodea al líder, y son los que toman responsabilidades dentro de la *sangha*. Asimismo, podemos observar en grado variable la circulación de practicantes zen de larga trayectoria por diversas *sanghas*, la cual se debe no tanto a la búsqueda de visiones alternativas de la realidad o de nuevas prácticas, pues ya conocen la cosmovisión zen y han adoptado el *zazen* como disciplina espiritual, sino a la mayor o

---

de problemáticas personales. De todas formas, a su modo los grupos zen brindan cierta contención “espiritual” al ofrecer la guía de un maestro, junto con una enseñanza y una práctica espiritual a seguir, lo cual es simbolizado en la ordenación o la toma de preceptos con la fórmula “Tomo refugio en el Buda, tomo refugio en el *Dharma*, tomo refugio en la *Sangha*” (profundizaremos varias de estas cuestiones en los próximos capítulos).

menor identificación con un maestro como guía espiritual y con los modos de hacer y decir de un grupo en particular<sup>106</sup>.

Retomando la pregunta sobre las modalidades de conversión que pueden observarse en el zen, ahora podemos decir que la conversión al estilo paulino brilla por su ausencia. En otras palabras, experiencias repentinas con lo numinoso parecen no ser relevantes a la hora de definir las motivaciones del tránsito religioso hacia el zen. La conversión forzada o estratégica, es decir, la realizada por presiones políticas o por motivaciones económicas y sociales tampoco es relevante en el zen local. Convertirse en practicante de esta disciplina no implica adquirir un mayor capital simbólico de cara al resto de la sociedad, todo lo contrario, en ocasiones un converso debe enfrentar la estigmatización de familiares y amigos que miran suspicazmente su cambio de conducta y cosmovisión, tal como podemos observar en la entrevista a Julián. De hecho, en charlas informales con practicantes relativamente recientes éstos señalaron que sus allegados pensaban que “había entrado a una secta”. Generalmente, esta situación se revierte a medida que su círculo interno conoce algo más del zen y evalúa los cambios en la conducta del meditador. Asimismo, en Occidente la membresía en un centro zen no reporta una ganancia monetaria, ni siquiera a largo plazo cuando se alcanza roles de liderazgo, por lo cual la carrera religiosa en el zen no puede adquirir los visos de alternativa laboral, a diferencia de lo que sucede con otras minorías locales (cf. por ejemplo, Algranti 2010). Con respecto a lo que hemos llamado conversión inducida, es decir, propiciada por estrategias proselitistas activas, tampoco creemos que sea determinante a la hora de explicar la elección de los meditadores zen. Más aun, tradicionalmente se dice que los interesados deben ser rechazados tres veces para probar su determinación antes de permitirles entrar a un templo, a fin de alejar a los oportunistas en busca de beneficios materiales. A propósito de esto, aparece con frecuencia en los cuentos zen la figura del vagabundo que solicita que se lo admita en un templo con la motivación oculta de tener techo y alimento, lo cual, según nuestro esquema, es un claro ejemplo de conversión estratégica. Actualmente la situación es bastante diferente pues los grupos zen no ignoran a los interesados, más aún, como

---

<sup>106</sup> Esta circulación presenta cierto potencial conflictivo, pues existe en los centros zen un compromiso más o menos explícito con el maestro y con la comunidad. Así, pulular entre *dojos* puede ser visto negativamente, sobre todo en la *AZAL*, donde es casi como una traición. De todas formas, hemos comprobado que igualmente muchos practicantes transitan por otros centros zen (generalmente de forma discreta) para conocer y evaluar las diferencias con su propio grupo. Y muchos de los que no lo hacen, en conversaciones que hemos mantenido revelan el deseo de conocer los diversos maestros y las diferencias que existen entre las *sanghas*.

señalamos arriba, casi todos cuentan con una estrategia proselitista más o menos desarrollada. Pero la misma presenta un cariz relativamente pasivo, el cual consiste en realizar distintas actividades de difusión, un *darse a conocer* a la sociedad más amplia<sup>107</sup>. En todo caso, es posible sostener que los practicantes zen se encuentran lejos de ser pasivamente reclutados, ya que ellos mismos buscan activamente una nueva cosmovisión, una práctica religiosa alternativa o un nuevo grupo de pertenencia.

En suma, las entrevistas y el trabajo de campo revelan un proceso de conversión activo y gradual que -tal como afirma Straus (1976)- comienza con el merodeo creativo del sujeto que sondea los distintos grupos posibles, y continúa con el aprendizaje de la tecnología propuesta para transformar la vida. También coincidimos con la perspectiva de Lofland y Stark (1965), según la cual el individuo es un personaje activo en la búsqueda de su transformación. Los practicantes provienen del sector del campo religioso integrado por los llamados “buscadores espirituales”, agentes que circulan por diferentes prácticas alternativas y religiones de corte oriental, probando no sólo el carisma del maestro<sup>108</sup>, sino también la práctica de la meditación y sus rituales, ceremonias y enseñanzas. Sin embargo, a diferencia de Lofland y Stark, no creemos que las condiciones para que se produzcan la conversión impliquen necesariamente factores tales como la tensión, la frustración, la no viabilidad de otras líneas de acción, los lazos extragrupales débiles o la intensa interacción verbal con el nuevo grupo. Tampoco pareciera ser que la carrera religiosa que lleva a una persona a constituirse en un practicante zen presente el tono esquemático de los modelos de conversión tales como el de Gerlach y Hine (1970)<sup>109</sup>.

De todas formas, esto no significa que no sea posible identificar en la conversión zen una serie de momentos característicos. En un primer período, podemos detectar que un conjunto de factores motivacionales tales como el interés intelectual y la crisis personal se articulan en lo que frecuentemente se denomina como una búsqueda

---

<sup>107</sup> Así, publicar un libro, pegar un afiche o dar una charla son prácticas de difusión intencionalmente realizadas para este fin, aunque son menos activas que otras formas de proselitismo tales como el *shakubuku* de la *Soka Gakkai* o la visita a hogares particulares llevada a cabo por los Testigos de Jehová.

<sup>108</sup> Aunque aquí sólo aparece en el relato de Sonia, durante el trabajo de campo hemos escuchado muchas veces que la primera impresión con un maestro es un elemento de cardinal importancia a la hora de tomar la decisión de practicar zen en determinada sangha.

<sup>109</sup> El cual consta de los siguientes pasos: a) contacto inicial con el grupo, b) redefinición de las necesidades del converso; c) reeducación a través de la interacción grupal intensa; d) rendición repentina o gradual de la vieja identidad; e) evento de compromiso que rompe los puentes del pasado; f) testificación pública de la experiencia; g) apoyo continuado del grupo para el mantenimiento de las creencias y conductas nuevas (citado en Carozzi y Frigerio 1994:40).

espiritual. Luego, de la mano de la participación en otros Nuevos Movimientos Religiosos, terapias alternativas, artes marciales, o de las lecturas sobre budismo, se llega a un conocimiento de la existencia de esta religión oriental y a una apreciación de la misma como un camino a seguir. En tercer lugar, se produce el encuentro con un grupo específico, ya sea por un conocido o mediante las vías de difusión mencionados arriba. A partir de aquí, el neófito comienza -de una forma gradual y no exenta de interrupciones- la práctica de la meditación en la *sangha* seleccionada, la que a menudo va acompañada de nuevas lecturas de textos vinculados con el linaje y el maestro en cuestión. Así, poco a poco, el novel practicante adquiere destreza en la tecnología espiritual, los rituales, el *ethos* y la cosmovisión del grupo, al mismo tiempo que se van produciendo graduales cambios en su identidad.

¿Termina aquí el proceso de conversión al zen y las mudanzas identitarias mencionadas arriba? No, todo lo contrario, incluso es posible argumentar que hasta ahora sólo hemos examinado la etapa inicial, la cual es seguida por otras dos que comienzan, en el primer caso, a partir de la ordenación o la toma de preceptos<sup>110</sup> y, en el segundo caso, en el momento en que el practicante deviene maestro y toma a su cargo la dirección de discípulos. Así, la ordenación expresa el pasaje a un nivel de compromiso religioso mayor que el que se produce al comienzo de la conversión, pues no es otra cosa que una demostración pública de un cambio en la identidad religiosa que implica un mayor compromiso con el grupo y con su maestro. De modo que podemos concebir la ordenación como un rito de paso que apuntala un cambio subjetivo e institucionaliza una nueva identidad religiosa, al mismo tiempo que contribuye a contener la movilidad religiosa del buscador. Luego, cuando un discípulo deviene maestro no sólo se produce un cambio de rol y de identidad sino también una mudanza clara en el seno mismo de la subjetividad, pues luego de largos años de práctica se produce una vivencia subjetiva de denominada *satori*, *kensho*, apertura o iluminación<sup>111</sup>. Entonces podemos decir que en el modelo paulino de la conversión la experiencia trascendente se encuentra al comienzo de la carrera religiosa, mientras que en la conversión al zen –salvo los casos excepcionales mencionados al comienzo del capítulo- la vivencia de lo numinoso se encuentra al final del derrotero de un buscador espiritual. Nuevamente, éste es el caso del mismo Buda que alcanzó la iluminación luego de seis arduos años de meditación.

---

<sup>110</sup> Ver Glosario.

<sup>111</sup> Ver Glosario.

En suma, por todo lo anterior podemos afirmar que, a su modo, las tres grandes etapas mencionadas anteriormente representan una conversión: en la primera se produce un cambio de conducta y de creencias, en la segunda podemos observar un cambio en la dirección de un mayor compromiso religioso socialmente reconocido y en la tercera se observa un cambio drástico en la subjetividad de la mano de lo que podemos denominar como una experiencia de tipo paulina. Por otra parte, teniendo en cuenta que la conversión y el cambio en la identidad religiosa van de la mano, a partir de aquí es preciso indagar con mayor profundidad las peculiaridades que presenta la transformación identitaria de los practicantes zen a lo largo del proceso de conversión.

### **Identidades fluidas y autoidentificación**

La identidad individual, entendida como la distinguibilidad reconocida por los demás en contextos de interacción, se funda en elementos diacríticos que confieren especificidad a una persona, los cuales se articulan en torno a la pertenencia a una pluralidad de grupos sociales, una serie de atributos idiosincráticos y una historia vital. En este sentido, como sugiere Gimenez (1997:13), la diversidad de pertenencias sociales en un mismo sujeto, lejos de eclipsar la identidad individual, es justamente lo que la define y la constituye, de modo que la pertenencia religiosa - junto con la pertenencia familiar, de género, clase y nacionalidad, entre otras- contribuye a definir la identidad de un individuo. Propiamente hablando, la pertenencia a un grupo religioso implica experimentar un sentimiento de lealtad hacia el mismo, adoptar algún tipo de rol e interiorizar en menor o mayor grado el complejo simbólico que lo distingue (*ibíd.*). Para el caso del zen, el núcleo identificador principal se encuentra articulado a través de la pertenencia a una *sangha*, la adopción de un rol de discípulo, es decir, la aceptación de un maestro como guía en el camino espiritual y la práctica de la meditación. Como señalamos arriba, cuando una persona realiza los votos budistas, se dice que toma refugio en el Buda (cuyo representante actual es el maestro), el *dharma* (la enseñanza) y la *sangha* (la comunidad).

Sin embargo, es preciso tener en cuenta que en sociedades con diversidad cultural, la identidad religiosa puede ser muy compleja y estar funcionalmente compartimentalizada, de manera que los individuos pueden practicar varias religiones. Se configura así una identidad religiosa múltiple y ambigua, donde incluso en el caso de

los conversos la antigua religión puede nunca desaparecer completamente (Tweed 2002). El caso del zen ilustra esta complejidad de la identidad religiosa de una forma indudable. Por ejemplo, entre nuestros interlocutores cuyos relatos hemos transcritos más arriba, Adriana se reconoce como católica; Julián como un ateo de tradición familiar judía; Martín como un ex *Hare Krishna*<sup>112</sup> de familia laica; Toshiro como un católico devenido en agnóstico y desencantado religioso; Roberto, Sonia y Rubén como católicos practicantes ocasionales; Guillermo y Graciela como católicos “informales”; y Francisco como un ex-católico practicante que actualmente no reniega de su fe original, pero que no practica. De hecho, la plasticidad simbólica del zen promueve que sea considerado una opción por parte de un amplio espectro de personas, desde el apóstata más ferviente hasta el católico practicante ortodoxo -incluyendo sacerdotes y monjas, como sucede con algunos miembros del *Zendo Betania*- pasando por el católico por tradición y socialización primaria devenido en un indiferente o desilusionado religioso. Especialmente significativo es el caso de los miembros del *Zendo Betania*, un grupo de católicos que se autodefinen como tales y explícitamente subrayan que no son budistas zen, sino cristianos que practican *zazen*, lo que en cierto modo es sorprendente pues este grupo presenta la misma estructura fundamental que se pueden encontrar en los demás centros zen (i. e. rituales, tecnología espiritual, cosmovisión). Surge, entonces, la pregunta acerca de qué clase de conversos serían los del *Zendo Betania*, ya que ellos mismos niegan su propia identidad budista y sitúan en primer plano su identidad cristiana.

Esta negación teórica –aunque no práctica- de la identidad budista no es exclusiva del *Zendo Betania*. Por ejemplo, Tweed (2002) afirma que muchos estadounidenses manifiestan una predilección religiosa por el budismo sin comprometerse formalmente con el mismo, y que en ocasiones prefieren llamarse “no-solo-budista” o “buscadores”. Así, el autor propone el término de simpatizante o “*night stand buddhist*” para aquellos que no se identifican como budistas y que no abrazan al budismo exclusivamente o completamente, pero que quizás practican *zazen*, adornan su casa con una imagen de Buda, leen libros, periódicos y páginas web sobre budismo o visitan un centro local (Tweed 2002). Asimismo, en su análisis de la identidad religiosa de los budistas

---

<sup>112</sup> Formalmente llamada *Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna*, basada en la filosofía védica del hinduismo, y dentro de la línea devocional (*bhakti*) de esta religión, su práctica principal es la recitación del nombre de la divinidad con el fin de alcanzar la gracia espiritual. En Bianchi (2004) y Mallimaci (2003) puede encontrarse una breve historia e información general de este movimiento en la Argentina.

brasileños Alves (2006) encuentra que muchos conversos budistas sin antepasados orientales se niegan a ser identificados como budistas, de forma tal que el incremento de los grupos budistas no se refleja en los censos religiosos del país. No obstante, hay que señalar que otros autores destacan como uno de los rasgos característicos del budismo occidental la cuestión de la doble identidad religiosa de budistas-judíos o cristianos-budistas (cf. Numrich 2003: 63-66), con lo cual se puede decir que la autoidentificación como budista por parte de los conversos occidentales es sumamente variable.

Desde mi experiencia de campo puedo decir que algunas personas se identifican como budistas porque les atrae su filosofía y cosmovisión -y desde hace décadas leen libros sobre el zen-, aunque nunca o sólo ocasionalmente participaron de una *sangha* y practicaron la meditación. Al mismo tiempo, muchos practicantes, incluso ordenados como monjes o que han tomado votos, no se autoidentifican como budistas. Incluso meditadores con este grado de compromiso religioso que pueden afirmar su identidad budista o incluso su doble pertenencia religiosa como cristianos, judíos o miembros de alguna otra religión. ¿Cuáles son los motivos de esta diversidad en la autoidentificación budista?

Primeramente, los casos en que se niega o se soslaya la identificación con el budismo revelan una “identidad precautoria” Wright (2008: 90), la cual debe entenderse dentro del contexto de las suspicacias y estigmatizaciones que suele provocar el comienzo de una trayectoria zen, tal como señalamos arriba. En el zen, al igual que en otros grupos -como por ejemplo los rosacruces, los espiritistas y los teósofos (cf. Wright 2008)-, la identidad precautoria implica una definición negativa en donde se afirma que esta disciplina oriental “no es una filosofía, una religión o una secta”. Además, podemos observar que en el zen, a diferencia de otros grupos que propician cambio de roles sociales, del comportamiento y de identidad religiosa más radicales, tales como los Hare Krishna (cf. Vallverdú 1999), la identidad religiosa se desarrolla en los intersticios de la vida secular y no la reemplaza. En otras palabras, el lugar que ocupa la identidad religiosa zen y el cambio de rol y de cosmovisión que implica, no constituye un marco conductual, simbólico e identitario que abarque la totalidad de la vida del practicante. De este modo, la pertenencia a una *sangha* -y a otros grupos religiosos si es el caso- es parte de un complejo de pertenencias que incluye la laboral, la social y la familiar. Teniendo en cuenta lo anterior, es posible hipotetizar que la identidad precautoria zen tiene como fin evadir posibles estigmatizaciones en los diversos círculos de pertenencia en los que circulan los practicantes zen.



Por otra parte, un factor clave de la actitud refractaria hacia la autoidentificación budista estriba en que existen otras categorías que creemos que satisfacen más la visión que los miembros de los grupos zen tienen acerca de ellos mismos y de los motivos por los cuales pertenecen a un grupo zen. Así, muchos de los que expresan cierto recelo ante la definición de “budistas” no dudan en llamarse a ellos mismos “practicantes” o “discípulos”. Y aquí es esencial subrayar que el requisito fundamental para ser miembro de una *sangha* y ser reconocido por los demás como tal es la práctica de la meditación. Muchas veces escuchamos la crítica nativa a los que se autodenominan como budistas pero no practican *zazen*, ya que se hace hincapié en que “ser zen es practicar *zazen*”. Nos encontramos aquí ante lo que podríamos llamar como una “identidad practicada”, en donde no importa tanto las declaraciones de fe sobre doctrinas religiosas, sino la experiencia cotidiana de la meditación en comunidad. De modo que podemos observar que la relación entre identificación y práctica religiosa en el zen es inversamente proporcional con respecto, por ejemplo, al catolicismo. En esta última religión, es común que mucha más gente se autoidentifique como católico que las que declaren practicarlos. En el zen, virtualmente todos se consideran practicantes o discípulos, pero no todos se identifican como budistas. Quizás en ello radique que la categoría de converso no sea nativa, pues los miembros de un grupo zen no dicen que se “convierten al zen”, sino que se “convierten en practicantes”, de forma tal que la expresión “empezar a practicar” es empleada por mis interlocutores en vez de “convertirse al zen”<sup>113</sup>. La importancia de la identidad practicada también explica porque en los centros zen conocidos durante el trabajo de campo no se percibió resistencia a la pertenencia múltiple de sus miembros, aunque si se identificaron algunos discursos nativos que desaconsejan la “práctica múltiple”<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> Se habrá advertido que incluso el autor de esta tesis emplea para referirse a un entrevistado el término de “practicante zen” y no “budista zen”, con lo cual se quiere respetar la forma nativa de percibirse y autodenominarse.

<sup>114</sup> Por ejemplo, el maestro Kosen Thibaut remarca que cuando uno prueba diferentes tradiciones espirituales sin dedicarle todo su tiempo y energía a alguna de ellas, no termina realizando lo que proponen ninguna. Su propio maestro, Taisen Deshimaru, lo desalentó a probar otras prácticas tales como el taoísmo, el sufismo o el budismo tibetano antes de que recibiera su propia consagración como maestro. Cuenta Kosen que tras el *shijo* –su consagración como maestro– empezó a practicar estas disciplinas a fin de comparar y complementar lo que había aprendido con el zen. Además señala a menudo que el “*zazen* es el rey del *samadhi*” (v. Glosario), mientras que las otras prácticas alternativas deberían ser sus servidores, lo que significa que en el caso de que monje zen realice también yoga, terapias alternativas u otra cosa, debería considerar estas prácticas con el fin de que “sirvan al *zazen*” tal como los servidores lo hacen con el rey.

Además, es posible sostener que la variabilidad en la autoidentificación budista se encuentra influenciada por el momento del proceso de conversión en el que se encuentre determinado practicante. Como señalamos arriba, las ordenaciones o la toma de votos implican un mayor compromiso religioso institucionalizado que puede cristalizarse en la aceptación de la categoría identificatoria de “budista”, junto a otras como la de “monje”, “discípulo” o “hijo del Buda”. De este modo podemos entender las diversas formas con las cuales se han categorizado los participantes de centros budistas por algunos investigadores como una forma de discriminar estos momentos en la trayectoria zen. Por ejemplo, Stark and Bainbridge (citado en Wallace 2002:34) establecen que hay tres tipos de practicantes budistas occidentales: los miembros de una audiencia de enseñanzas budistas que ocasionalmente entran en algún grupo de práctica, los que entran en alguna relación de maestro-estudiante con un líder budista; y aquellos que tienen autoconsciencia de haberse convertido al budismo y que se refieren a ellos mismos como no sólo interesados en el budismo o estudiantes del budismo sino como budistas. Asimismo, Wetzel (2002:278) señala que hay tres grupos de personas que adquieren libros budistas y van a cursos sobre el mismo: los que tienen una motivación espiritual; los que están interesados en cuestiones filosóficas; y los que buscan ayuda práctica para su vida cotidiana. Según la autora, estos tres grupos se corresponden con tres niveles de aspiración: la soteriológica, que busca la liberación de la confusión cotidiana; la existencial y la terapéutica. De nuevo, pensamos que los tipos de practicantes budistas discriminados en estas categorizaciones también pueden representar distintos momentos del proceso de conversión al zen por parte de un mismo sujeto, es decir, las diversas etapas por las que cada uno de ellos atraviesa –con sus motivaciones, su nivel de compromiso y su mayor o menor autoidentificación- en su tránsito religioso hacia el zen.

Finalmente, como sugiere Alves, otro elemento que juega cierto peso en la relativización de la identidad budista radica en la postura que esta religión sostiene acerca de la no existencia del ego, según la cual la personalidad y la identidad concomitante no serían más que una ilusión. De este modo se entiende la frase citada por Alves -que podría decir cualquiera de mis interlocutores: “quien dice que es budista, no lo es” (Alves 2006:78). Como veremos más adelante, la filosofía del zen implica una tecnología espiritual cuyo propósito sería des-identificarse del ego y todo lo que él implica: una serie de pertenencias materiales, sociales y culturales, a fin de encontrar el “verdadero ser”, el “rostro original” o la “naturaleza de Buda”.

## **Conversión y movilidad religiosa**

La conversión al budismo es un fenómeno relativamente reciente que caracteriza al segundo momento de difusión de esta religión al Occidente, cuando se pasa de un interés puramente racionalizado, textual e intelectual en su cosmovisión, a un interés pragmático en tanto que ciencia espiritual verificable a través de la práctica de la meditación (Lenoir 1999). A partir de este momento, la categoría de converso adquirió un rol central en el estudio del budismo occidental, lo cual es evidente si pensamos que está presente en la división actual entre “budismo étnico” y “budismo de conversos”, tal como hemos señalado en la Introducción (cf. Bauman 2002, Tweed 2002, Numrich 2003).

A lo largo del capítulo hemos visto que el proceso de conversión al zen presenta una gran diversidad en cuanto a sus motivaciones, modalidades y etapas. ¿Hasta qué punto esta variabilidad en el campo fenoménico puede representarse con el término de “conversión”? Y aquí es preciso agregar que el empleo de esta noción no sólo es ajena a las conceptualizaciones nativas, sino que ha sido cuestionada por algunos investigadores del budismo debido a que, tomándola en sentido estricto, deja de lado a los sujetos meramente adherentes o simpatizantes, a los casos de identidad religiosa dual, así como también a los hijos de los conversos educados en esta religión (cf. Bauman 2002, Tweed 2002, Numrich 2003). Para superar las rígidas connotaciones del concepto de conversión Garma Navarro propone el término de movilidad religiosa, el cual designa las diversas formas de cambios en la adscripción religiosa, mientras que sugiere mantener el término de conversión para designar al cambio de vida por una modificación drástica de la nueva fe. Precisamente, señala que al emplear el término de movilidad religiosa “podemos valernos de un concepto abierto en el cual cabe tanto la conversión paulina clásica, así como formas de cambio religioso más sutiles, como las del llamado converso activo. Además, se podrán considerar ahí a aquellas personas que han cambiado varias veces de religión durante su vida” (Garma Navarro 1999: 140).

En cualquier caso, ya sea que incluyamos el concepto de conversión dentro de una categoría más amplia que dé cuenta de la movilidad religiosa y de la conversión gradual y activa, ya sea que ampliemos el concepto de conversión para incluir todas estas modalidades (como se ha propuesto al comienzo del capítulo), todo parece indicar

que tanto en el zen como en otros Nuevos Movimientos Religiosos estamos ante cambios en las adscripciones religiosas sumamente complejos y transitorios, los cuales van de la mano de procesos de configuración identitaria fluidos y maleables. En muchos casos podemos observar lo que Garma Navarro (1999) denomina como conversos continuos, individuos que buscan siempre nuevas experiencias de lo sagrado en una movilidad religiosa permanente. En este contexto, como afirma Tweed (2002), la suposición de que la identidad religiosa es algo fijo y singular y que posibilita sólo dos categorías: adherentes y no adherentes, es una visión normativa y esencialista de la identidad religiosa que postula que existe un núcleo esencial de prácticas o creencias que definen una identidad. Como sugiere Hervieu-Leger, es preciso pensar la identidad religiosa como un resultado transitorio o fugaz y no como una identidad sustantiva y estable. La desregulación de la creencia va acompañada de una crisis de las identidades religiosas heredadas, y favorece la búsqueda de identidades religiosas que no están plenamente conformadas, donde el individuo debe proporcionarse el mismo esa identidad. El sujeto es el principal agente de construcción de la creencia: "la figura del convertido, en la que se inscribe los rasgos de una religiosidad en movimiento, es pues ante todo la del 'buscador espiritual' cuyo recorrido, a menudo largo y sinuoso, se estabiliza, al menos por un tiempo, en una afiliación comunitaria escogida que vale tanto como identificación personal y social como religiosa" (Hervieu-Leger 2004: 127).

Para concluir el presente capítulo, resta destacar que la cuestión de la conversión al zen abre el juego para plantear una serie de cuestiones que iremos explorando en la tesis. En este sentido, pudimos entrever que la médula de lo que implica convertirse en budista zen en Occidente no radica en un acto de fe en algunos dogmas fundamentales o el seguimiento de ciertos preceptos morales. Si bien aprender zen conlleva la transmisión de elementos rituales, lingüísticos y cosmovisionales, no hay que olvidar que convertirse en budista zen implica el aprendizaje de la práctica de la meditación. En otras palabras, aprender una técnica psicofísica, una cierta postura de meditación, una forma de respirar, de concentrarse, de prestar atención a las sensaciones, emociones y pensamientos. Y sobre todo, ejercitarse en hacer esto durante periodos cada vez más extensos, aprender a trabajar con el cuerpo, la paciencia ante el sufrimiento, el dolor de las rodillas, la fatiga y, finalmente, aprender a degustar este sabor del zen, de la meditación, cultivar determinados estados psicofísicos que hasta hace pocos años eran relegados al oscuro baúl del esoterismo en el contexto occidental. Por ello, es necesario analizar el contenido simbólico del discurso zen, las particularidades de su cosmovisión

y las tecnologías espirituales que propone, cuestiones que abordaremos en el capítulo siguiente y profundizaremos siguiendo determinadas direcciones en los Capítulos 4, 5 y 7 . Por otra parte, hemos visto que la conversión al zen es un proceso gradual que incluye entre sus etapas las ordenaciones monásticas o las tomas de votos laicas, por lo cual es preciso explorar con mayor profundidad el sentido de las mismas para los practicantes zen, su simbolismo y la forma en que institucionalizan, a través de una serie de rituales, un pasaje hacia un nuevo estado a la vez social como subjetivo. Abordaremos con detalle cuáles son esos cambios subjetivos, cómo se institucionalizan a través de ciertos ritos de pasaje, y la forma en que dichos estados institucionalizados articulan un sistema de posiciones religiosas donde se distribuye el poder y autoridad en los grupos zen en los Capítulos 8 y 9.

## **Capítulo 3**

# **El sentido del zen: cosmovisión y tecnología espiritual**



En este capítulo vamos a explorar el zen en tanto sistema simbólico, la forma en que concibe el mundo y el lugar que ocupa el hombre dentro del mismo. Luego de un breve recorrido por la doctrina del budismo canónico, estudiaremos la enseñanza de los maestros zen locales, haciendo hincapié en sus concepciones ontológicas sobre la naturaleza de la realidad, en la doctrina de salvación (soteriología) que de ella se deriva, así como de las técnicas espirituales propuestas para alcanzar esta meta. Además, rastreamos la forma por la cual algunas nociones elicítadas establecen puentes con sistemas simbólicos tales como la ciencia y el cristianismo. Todo esto nos permitirá empezar a conocer las particularidades del universo de significados zen, y de esta forma comprender el interés de algunos argentinos sin antepasados orientales por la filosofía y la práctica de esta disciplina oriental.

### **Centros zen como comunidades de lenguaje**

El budismo zen, como fenómeno sociorreligioso, implica un mundo de significados, prácticas y representaciones compartidas, ya que existe una constelación de símbolos que configuran un *ethos* y una cosmovisión religiosa particular. Si bien podemos hallar una gran variabilidad en los centros argentinos en cuanto a origen, maestro, linaje y escuela (*soto* o *rinzai*), las representaciones que vehiculizan el sentido de lo que es el zen son en gran parte comunes a todos. Al igual que con muchos aspectos de la ritualidad –que exploraremos en los próximos capítulos–, si un practicante incorpora la cosmovisión de un grupo, es posible que comprenda la de todos los demás y pueda sentirse en un ambiente familiar al escuchar las mismas ideas y representaciones en diferentes contextos. Este universo de significación es en gran medida transmitido a través de palabras japonesas, de modo que éstas pueden considerarse como elementos indispensables para la comunicación y el entendimiento mutuo<sup>115</sup>. Es importante, entonces, pensar a los grupos zen como comunidades de habla o de lenguaje, ya que la asimilación del contenido de estos referentes es parte de las cosas que debe realizar una persona que se inicia en la meditación.

La transmisión y traducción de nociones se realiza en diferentes contextos. Por un lado, en las conversaciones informales que los practicantes mantienen entre sí, las cuales se pueden establecer como un diálogo o intercambio de ideas (por ejemplo, entre

---

<sup>115</sup> Da cuenta de ello la necesidad de incorporar en esta tesis un extenso Glosario.



dos personas que opinan cuál es el significado de las ordenaciones), o como la transmisión vertical de significados (sobre todo de la forma y el sentido de las prácticas rituales, de los modos correctos de actuar, de hacer y decir) de un practicante antiguo a uno nuevo. Por otro lado, en los momentos en los cuales el maestro zen enseña a los discípulos, caracterizados mediante una puesta en escena ritual que le confieren sacralidad a este tiempo y espacio específicos (ya sea un *mondo*, un *kusen*, un *teisho*<sup>116</sup> o un *dokusan*). Estos eventos son fundamentales, más aun si pensamos que, al constituirse el maestro en el principal agente autorizado a enunciar una visión legítima del zen, su discurso se ubica en el epicentro de todos los discursos. A fin de contextualizar nuestra temática, antes de indagar en la visión del mundo zen tal como la hemos interpretado durante el trabajo de campo, vamos a efectuar un breve recorrido por la doctrina budista tradicional, es decir, aquella expuesta en el *Canon Pali*, el conjunto de textos con la enseñanza del Buda según la recordaron y transcribieron sus discípulos<sup>117</sup>.

### **Las enseñanzas del budismo canónico**

Una de las constelaciones simbólicas más relevantes del budismo -por la densidad de significantes que engloba y por su ubicuidad en todas las vertientes de esta religión- es la denominada “*Tres Tesoros*”, “*Tres Joyas*” o “*Triple Gema*”: el Buda, el *dharma* y la *sangha*. Probablemente, la veneración de los *Tres Tesoros* sea el mínimo común denominador del budismo, el rasgo que, más allá de las inmensas variaciones geográficas, históricas y doctrinales, permite establecer una división entre lo que es budismo y lo que no lo es. En efecto, desde hace dos mil quinientos años, todas las personas que desean convertirse en budistas repiten la fórmula ritual “tomo refugio en el Buda, tomo refugio en el *dharma*, tomo refugio en la *sangha*”. En lo que sigue, exploraremos las representaciones del budismo tradicional organizando la exposición en base a la noción budista de los *Tres Tesoros*.

El primer tesoro, el Buda, hace referencia al fundador del budismo, Sidharta Gautama. En la Introducción hemos dicho algunas palabras sobre su biografía, por lo

---

<sup>116</sup> Charla o conferencia de un maestro zen.

<sup>117</sup> Enseñanza actualmente transmitida por el budismo *theravada*. En el Capítulo 6 retomaremos la cuestión de cómo se fueron conformando y fijando las doctrinas budistas en el *Canon Pali*, aquí nos limitaremos a esbozar su contenido.

que aquí sólo nos interesa destacar que este personaje histórico no se considera una divinidad, sino un hombre dotado de características excepcionales. Es un ser con un gran carisma, del cual se dice que posee rasgos psicológicos tales como bondad, cordialidad, comprensión del sentido profundo de las cosas, serenidad, impasibilidad, autodominio, así como ciertos poderes sobrenaturales (llamados *siddhis*) tales como conocer las vidas pasadas, penetrar en las mentes ajenas, volar, ver a lo lejos, escuchar a la distancia, materializar y desmaterializar el cuerpo a voluntad, hacer llover y conocer el futuro (cf. Eliade 1972:188). Su figura juega el rol de ideal a seguir, de inspiración ejemplar pues ha logrado resolver el “gran asunto” de la vida, ha despertado y obtenido el *nirvana* o la liberación de todo condicionamiento y sufrimiento (Bowker 2000, Dragonetti y Tola 2004, Eliade 1988, Smith 1963).

Otro de los tesoros es la *sangha*, la comunidad de monjes (*bikkhus*), monjas (*bikkhunis*), laicos (*upasakas*) y laicas (*upasikas*) que seguían la enseñanza de Buda. En esa época los monjes vivían juntos durante los meses de verano, mientras que el resto del tiempo peregrinaban y pedían limosna por toda la India. Al mismo tiempo, los laicos proveían a los monjes de sustento material a cambio de sus bienes espirituales. Existían numerosas prescripciones que reglamentaban la vida de los monjes y, de forma un poco más distendida, la de los discípulos seculares (cf. Smith 1963; Dragonetti y Tola 1999, 2004; Weber 1998; Eliade 1988).

El tercer tesoro es el *dharma*, que se refiere a la enseñanza escrita en el *Canon Pali* que recoge los dichos de Shakyamuni<sup>118</sup> Buda, el cual incluyó muchas ideas religiosas previas en su discurso, al mismo tiempo que incorporó algunas nuevas. Por ejemplo, aceptó del hinduismo la noción del *karma*<sup>119</sup> y del renacimiento a través de múltiples vidas, pero se opuso a la doctrina del *atman* (la existencia del alma) y la división de castas. En este sentido, afirmó que el hombre no tiene alma ni sustancia propia, sino que es un agregado constituido por cinco elementos llamados *skandha*: el cuerpo, las sensaciones, la percepción, la volición y la consciencia. Todos ellos son impermanentes y por ello no se puede encontrar en ninguno una esencia o núcleo durable. Por el contrario, el *nirvana*, la esencia absoluta y trascendente, no tiene ninguna de las cualidades de la realidad empírica: no tiene comienzo ni fin, ni se puede percibir con los sentidos. Asimismo, rechazó el sistema ritual de sacrificios

---

<sup>118</sup> “El sabio del clan de los Shakyas”, Sidharta Gautama.

<sup>119</sup> Ver Glosario.

brahmánicos pues consideraba a los dioses como entidades sujetas a las mismas leyes de la impermanencia que los demás seres, desestimando su adoración.

La médula del *dharma* budista se encuentra resumida en las *Cuatro Nobles Verdades*, enseñanza pronunciada por Sidharta Gautama en su primer discurso público luego de la iluminación. La *Primera Noble Verdad* afirma que toda forma de existencia está signada por *dukkha*, el sufrimiento, debido a que el nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte, junto a la separación de los seres que uno ama y el contacto con los que no ama, son dolorosos. La *Segunda Noble Verdad*, que *dukkha* surge del apego a objetos que son impermanentes. De este modo, el sufrimiento se debe a una causa que puede ser explicada con la doctrina del *Surgimiento Condicionado*. Esta noción establece la interdependencia de todas las cosas tomando como imagen una cadena con doce eslabones:

Una serie de causas, comenzando por la ignorancia, son representadas como eslabones (*nidanas*) de una cadena, siendo el último de los eslabones el sufrimiento en todos sus aspectos. Este último eslabón es “vejez y muerte, tristeza, lamentación, infortunio, dolor y desesperación”, dependientes, todos ellos del nacer; el nacer, por su parte, depende del existir, el existir de la unión (sentido de posesión), etc. La unión es debida al deseo, el deseo a la sensación, la sensación al contacto, el contacto a los órganos sensoriales, los órganos sensoriales a la individualidad, la individualidad a la consciencia, la consciencia al *karma*, y la raíz del *karma* de todo ello es la ignorancia. Los eslabones de esta cadena causal, o del devenir, varían ligeramente según los documentos budistas, y no siempre es fácil comprender sus relaciones mutuas, pero la idea general es clara: la ruptura de un eslabón significa la ruptura de la cadena (Smith 1963:129-130).

La *Tercera Noble Verdad* mantiene que existe una forma de romper esa cadena y poner fin al sufrimiento. La misma radica en la extinción del deseo o del anhelo, lo que posibilitaría alcanzar el *nirvana* y poner fin al ciclo de las reencarnaciones en el *samsara*. Finalmente, la *Cuarta Noble Verdad*, indica el camino para liberarse del deseo y por lo tanto del sufrimiento. Este se denomina *Noble Óctuple Sendero*, integrado por la recta comprensión, el recto pensamiento, la recta palabra, la recta conducta, el recto modo de vida, el recto esfuerzo o intención, la recta atención y la recta concentración. Sin detenernos demasiado en este punto, es preciso mencionar que cada uno de los elementos mencionados en el *Noble Óctuple Sendero* tiene significados específicos. La recta comprensión se refiere a la dimensión cognoscitiva del budismo e incluye el

conocimiento de la doctrina del *Surgimiento Condicionado* y de las *Cuatro Nobles Verdades*. Los rectos pensamientos, palabras, conductas, modo de vida e intención se refieren al aspecto moral del budismo, ya que establecen las pautas éticas que todo aspirante debe seguir si desea encontrar el *nirvana*. Y la recta atención y concentración se relacionan con la tecnología espiritual del budismo, con ciertas pautas para practicar correctamente la meditación. Resumiendo el *dharma* budista en pocas palabras, podemos decir que su ontología establece que todos los seres tienen tres cualidades básicas: la impermanencia (*anicca*), el dolor (*dukkha*) y la insustancialidad (*anatman*). Y su soteriología apunta a poner fin al ciclo de renacimiento y muerte del *samsara* mediante el *Noble Óctuple Sendero*, y de esta forma poder alcanzar el estado de *nirvana* (Bowker 2000, Dragonetti y Tola 2004, Smith 1963).

Ahora bien, no vamos a profundizar aquí la exposición de la doctrina del budismo canónico<sup>120</sup>, la cual hemos enunciado aquí de una manera extremadamente esquemática, pues me interesa, sobre todo, la visión nativa y actual que tienen los practicantes del budismo zen. En relación con ello, debemos señalar que hasta aquí hemos explorado los *Tres Tesoros* en un sentido histórico, es decir, el que se refiere al Buda, su enseñanza y su comunidad. Pero existe una significación particular y cercana de estos *Tres Tesoros*, que es su reactualización en una comunidad budista particular. De esta forma, toda persona que haya alcanzado el mismo logro que Sidharta Gautama puede ser considerada un buda (empleando este término como adjetivo y no como sustantivo, es decir, como “alguien despierto”), y todo grupo de discípulos congregado alrededor de un maestro budista puede ser llamado *sangha*. De igual modo, el conjunto de la enseñanza que este maestro pronuncia es *dharma*. Y es importante mencionar que desde siempre se ha creído en el budismo que encontrar un buda, seguir su enseñanza y formar parte de su comunidad es una suerte excepcional. En cierta forma, podríamos decir que esta tesis explora la manera en que los grupos zen argentinos re-crean los *Tres Tesoros* mencionados arriba, ya que en cada uno de ellos existe un líder que es considerado un buda viviente, un *dharma* que es aquello que este maestro enseña, y una *sangha* integrada por los argentinos que siguen esta enseñanza. Por ello, en el próximo apartado analizaremos las representaciones más importantes que constituyen el *dharma*

---

<sup>120</sup> Remito al lector a la obra de Dragonetti (1967, 2002), Smith (1963) y Weber (1998) para más información al respecto.

de nuestros centros zen, basándonos en los datos obtenidos en el campo, y en los libros y transcripciones de las charlas pronunciadas por sus propios líderes.

### **El cosmos, lo sagrado y el hombre: la visión del mundo zen**

Cada uno a su manera -y según los matices propios de su linaje espiritual-, los maestros conocidos a lo largo de la investigación articulan su discurso en torno a las Cuatro Nobles Verdades pronunciadas por el Buda hace dos mil quinientos años: el sufrimiento, su causa, la posibilidad de ponerle fin y la forma de hacerlo. Con respecto al sufrimiento, en una de las charlas luego de la meditación, el líder del *Centro Zen Cambio Sutil*, Seizan Feijoo, señaló que es inherente a la vida, que todos sufrimos mucho, algunos más que otros. Dijo que el problema humano es el de la vida y la muerte, ya que somos una entidad que no sabemos porque nació, aunque sí sabemos que va a morir. Todos somos enfermos terminales, pero no sabemos cuál es el objeto de la existencia, ni quiénes somos. Al mismo tiempo, remarcó que es el cuerpo físico del ser humano aquello por lo cual se puede hacer la pregunta fundamental de la vida: porque nacimos y porque morimos, cuál es el sentido de la vida, para qué estamos aquí y porque sufrimos tanto. Afirmó que en determinado momento se produce la pregunta de “quién soy” o “cuál es el sentido de nacer y morir”, y que al ego y al cuerpo no le interesan estas preguntas, ya que están totalmente ocupados en lo externo, mirando afuera buscando alimento, refugio, sexo y vestimenta. Pero “algo” se la hace, o “alguien” se la hace, y si miramos en nuestro interior podemos conocer la verdad de la vida y la muerte y de quienes somos. En el siguiente fragmento, podemos observar cómo Feijoo transmite las nociones de *dukkha* (sufrimiento), *anicca* (impermanencia) y *anatman* (no existencia del ego) a su modo particular:

No es tan difícil ver que el yo no existe. Hay que prestar atención. Las sensaciones cambian todo el tiempo. No hay algo que siga igual. La respiración es lo único que sigue con nosotros, desde que nacimos hasta que nos muramos (...) Es un diseño verdaderamente fantástico. Todo está diseñado para nosotros. En realidad todo esto es nosotros. Pero no estamos diseñados para verlo. Por eso hay que prestar atención. Es una práctica bastante intensa. Todo el tiempo. ¿Quién es éste que esta triste? ¿Quién es éste que está contento? Ustedes son jóvenes, pero yo siento como mi cuerpo se deteriora, los ruidos que hace. Cuando yo era chico, mi padre era joven. Crecí y el era

un adulto. Fue envejeciendo, luego yo fui un adulto y él se murió, delante mío. Y después se lo comieron los gusanos. Todo lo que entra en forma sale de forma. Eso es lo que descubrió el Buda Shakyamuni, de lo que habló, de la impermanencia. Pero no se preocupen, ¿qué dijo Jesús? “No os preocupéis; sólo preocupense si pueden agregar un sólo instante a su vida”. Pero no podemos hacer eso, no sabemos cuándo vamos a morir. Solo sabemos que todos los que estaban antes se murieron. La vida es eterna, pero todos vamos a morir. Es inevitable e impredecible. Todo cambia constantemente, lo que pasa es que no le prestamos atención. Prestamos atención a lo que nos gusta, pero a lo que no nos gusta no queremos verlo. Entonces llega un momento que estamos tristes, porque hay toda una parte de nuestra vida que no prestamos atención.

Uno de los temas centrales de los que todos los maestros zen hablan es de la falta de sentido de la vida tal y como la viven la mayor parte de las personas. Esta postura implica una crítica a los valores de la modernidad, tanto materiales, sociales e intelectuales. De esta forma, no sólo se pone en primer plano el sufrimiento social, la pobreza, el hambre y las guerras que imperan en el mundo, sino que también es resaltada la sensación de insatisfacción de aquellos que incluso han logrado una buena posición económica y reconocimiento social. Al mismo tiempo, podemos decir que la visión del mundo zen se encuentra atravesada por una crítica al ideal moderno que, tras la caída de la legitimación religiosa del orden social, apuesta solamente a la racionalidad y la ciencia en la búsqueda de respuestas. De modo que la pregunta del zen es una pregunta por el sentido de la vida y por la naturaleza de la propia identidad: ¿quién soy? ¿Por qué existo? ¿Por qué sufro? Estas preguntas surgen cuando la persona que ha perseguido ciertos logros, permanece insatisfecha, no es feliz luego de conseguirlos y sufre. Al respecto señala el maestro del *Zendo Betania*, Pedro Flores:

... me imagino que todos habéis tenido experiencias de ese tipo: ilusionados con esto, con lo otro, con aquel coche, con aquella cosa, y cuando lo habéis tenido, pues sí, de momento estas contento, feliz, lo habéis logrado, has conseguido un logro, pero al mes, a la semana, al poco tiempo ya buscas otra cosa que te... cuando yo tenía cuarenta años se estaba acuñando entonces ya una expresión de “la crisis de los cuarenta” que generalmente se trataba de resolver pues “echándose” novia otra vez. No tiene nada que ver con eso, la crisis de los cuarenta simplemente es un despertador, a los cuarenta años se han vivido los cuarenta, logrando cosas, generalmente se han logrado tres, cuatro cosas en la vida, pero sigues teniendo el agujero, pero como lo que más recuerdas es lo

bien que lo pasabas cuando eras un adolescente y te enamoraste, pues añoras ese fogonazo del enamoramiento otra vez: “me tengo que volver a echar novia”. No tiene nada que ver con eso, tiene que ver con que la *boddhicitta* te está haciendo toques de atención, te está diciendo “mira, a ver si te preguntas que significa vivir”, a ver si te das cuenta, porque no es ir detrás de este logro, de este logro, de este logro, no es tener más, no es tener una casa y otra casa en la playa o en la montaña. No es tener otro coche más, no es cambiar de coche. No, ya lo has hecho y ves que no te satisface. Y ya te han dicho “fíjate, puedes ir a tal sitio, a tal otro”, pues sí, son bonitos, vas, pero sigue estando el agujero aquí. Entonces no es un asunto de más cosas, de más logros, ni tampoco es un asunto de más excitación, ni tampoco es un asunto de más refinamiento.

¿Cuáles son las causas de este sufrimiento, de esta insatisfacción, según el zen? ¿Varía con respecto al budismo canónico reseñado arriba? Como hemos señalado, esta escuela pertenece a una de las dos grandes subdivisiones del budismo, el *mahayana*, siendo la otra el *theravada*, dentro del cual se encuentra el budismo canónico. Como es esperable, existen algunas diferencias o matices en cuanto a técnicas espirituales y doctrinas entre ambas corrientes. En el *mahayana* no se habla tanto de *nirvana* (como la dimensión sagrada trascendente) y *samsara* (como la dimensión profana ilusoria), sino que se emplean los términos de “vacío” y “forma”. Así, la totalidad del cosmos es “vacía”, en el sentido de no tener realidad absoluta, sólo una realidad fenoménica aparente, algo así como una ilusión o un espejismo –llamado “forma”. Este vacío (*ku* en japonés) es de hecho una plenitud dinámica y creadora en la cual todo existe, es lo numinoso en el sentido de Rudolf Otto (1980), el fundamento de la realidad, que existe de manera absoluta, no condicionada por el tiempo y el espacio, ni por causas o efectos. En pocas palabras, el término vacío no es concebido como una nada nihilista, sino como una realidad trascendente plena de amor. Como veremos más adelante, con frecuencia se identifica este vacío con la palabra “Dios”, pero sin atribuirle las características personales con las que se lo asocia en el cristianismo.

Dentro del mundo fenoménico de la “forma” (el *samsara*) existen los Seis Reinos de la Existencia. Estos son el reino demoníaco o el infierno, el reino de los *gaki*<sup>121</sup>, el reino animal, el reino humano, y el reino de los seres celestiales. Para el budismo, todos estos ámbitos del cosmos son ilusorios en relación al vacío. En ellos hay sufrimiento, y la única vía que pone fin al sufrimiento es la percepción de la realidad

---

<sup>121</sup> Espíritu hambriento (v. Glosario).

absoluta, el sistema cósmico o la vacuidad. La persona que realiza esta verdad es la persona iluminada, despierta, que alcanzó el *satori*. De todas formas, es frecuente que los maestros zen hablen de estos seis reinos refiriéndolos a fenómenos conocidos por todos. Así, el macrocosmos integrado por los Seis Reinos de la Existencia tiene sus correspondencias en el microcosmos humano, de modo que una persona que está en el infierno es alguien que sufre mucho en el *zazen*, que tiene mucho dolor, y una persona que se encuentra en el reino animal es la que piensa solo en comida y sexo, y una persona en el reino celestial es la que se encuentra extasiada en dominios sutiles de la conciencia, viviendo experiencias sobrenaturales en un reino espiritual. Veamos los dichos del maestro Kosen Thibaut:

En el budismo se dice que, en la rueda del *samsara*, hay seis caminos, seis dimensiones, seis niveles. El ser humano sigue de encarnación en encarnación. Bajando y subiendo, bajando al infierno y subiendo al paraíso, bajando y subiendo. Siempre así, como en la montaña rusa. Son los seis caminos, los seis niveles de la reencarnación. El más bajo de todos es el infierno. Los sufrimientos no tienen fin. En la tierra siempre existen lugares y momentos infernales. Como los campos de concentración, las depuraciones étnicas en África o en Serbia. Después del infierno, está el *zazen* ávido, que es un poco mejor que el infierno. Es la gente que siempre tiene ganas de algo, ganas de comer, de tener más dinero, fama, cualquier cosa... “¡Quiero, quiero!” Es algo muy humano. “No sé lo que quiero, pero lo quiero ya”<sup>122</sup>, “Quiero alcanzar el *satori*. ¡Voy a hacer *zazen* toda la noche!” Son como el Viejito<sup>123</sup> cuando hay un asado... Luego viene el zen animal. Gente muy estúpida... Nada le interesa fuera del sexo y del asado. Son como animales. Biológicamente, somos así, tratamos de reproducirnos, de preservar nuestra vida, de nutrirnos... También dentro del zen animal está la gente que duerme durante *zazen*. Cada vez que se sientan... zzzzzz... se hacen una siestita. El zen de la cólera es el zen de competición, el zen violento. El tipo siempre quiere ser *shuso*<sup>124</sup>. Y les grita a todos los demás: “¡Eh, vos! ¿Qué haces?” “¡Samu!” Siempre quiere ser el mejor. “¡Soy el número uno!” “¡Tengo el *satori*! ¡Soy el más fuerte, el mejor monje!”. Con Deshimaru, en Francia, el zen competitivo era terrible, porque él les estaba diciendo todo el tiempo a sus discípulos: “Vos sos mucho mejor que él”. Y después se acercaba al otro y le decía

---

<sup>122</sup> Alusión a la letra de la canción “Lo quiero ya” de la agrupación de rock argentina, *Sumo*.

<sup>123</sup> El perro del templo *Shobogenji*.

<sup>124</sup> Mano derecha del maestro, rol de autoridad dentro de los grupos zen (v. Capítulo 9).



lo mismo. Alentaba la competición, no sé por qué... Después están los que son más o menos normales, humanos. Tienen un bello *kolomo*, un bello *kesa*... Son los que dicen: “Sí, sí, a veces practico *zazen*. Dos, tres veces por año. ¡Me encanta el *zazen*! Además, el maestro es muy divertido, lo conozco, es muy simpático”. Por último está el zen celeste. El zen celeste es cuando nos gusta hacer *zazen*. “¡Cómo me gusta el *zazen*! ¡Guau!... Me siento bien, soy feliz... Qué bueno.” Estos son los seis caminos, las seis condiciones de la existencia. Y el ser humano transita esas categorías, sin fin, va del peor al mejor y del mejor al peor... Cuando practicamos el zen erróneo, hacemos *zazen*, sí, pero lo utilizamos para reforzar el *hara*<sup>125</sup>, para mejorar en las artes marciales, para encontrar el éxtasis, para vivir mejor, para tener una buena salud, para ser siempre joven... ¡para cualquier cosa! O porque no tenemos amigos, y este año no hay nada mejor que hacer en las vacaciones... Todo esto no tiene nada que ver con el zen del Buda.

La posibilidad de ponerle fin al sufrimiento se produce cuando una persona alcanza el *satori* y se libera de los Seis Reinos de la Existencia, dándose cuenta de que su verdadera identidad es igual a la del vacío cósmico. Esto quiere decir que cada ser humano es en realidad un buda, aunque no lo sabe, pero puede llegar a recordarlo si practica meditación zen. Aquí llegamos a uno de los aspectos más importantes del pensamiento zen: para éste cada ser humano es la totalidad del universo, la conciencia universal, que está viviendo múltiples experiencias humanas encarnando en los distintos hombres. De modo que el zen es no dual, no hay una separación entre dios y el hombre, son la misma cosa, y lo más difícil es que cada humano asuma que en realidad es algo mucho más grande de lo que alguna vez soñó. Al respecto dice Kosen:

La verdadera realidad es que somos Dios. Pero no es suficiente con saberlo; hay que saber vivir como Dios. Esto es lo que hay que aprender. Es como si te dijeran: “Tomá, esta Ferrari es tuya”. “¡¡No te puedo creer, gracias, es hermosa!!” Pero no la sabemos manejar. Aprender a manejar la Ferrari es muy interesante, apasionante... Desde siempre, el *karma* del ser humano ha sido el de ser esclavo. Liberarse de ser esclavo es muy difícil. Si nos informan que no somos más esclavos, nos decimos: “Buenísimo, no soy más esclavo, pero ¿qué voy a hacer ahora?, ¿adónde voy a ir?” (...). Si tenemos presidente, policía y todas esas cosas es porque en realidad la gente no quiere liberarse.

---

<sup>125</sup> Centro del cuerpo situado en el bajo vientre (v. Glosario).

En las religiones idiotas, es igual: la gente quiere un presidente cósmico, una policía cósmica...

Una imagen común del zen para ilustrar este punto es la del océano y la ola. El ser humano es como una ola y el océano es la mente universal, la vacuidad o el sistema cósmico, es decir, la única realidad absoluta. La ola adquiere en cierto momento autoconciencia y se piensa como una entidad separada de las demás olas y de todo el océano. Pero previendo, debido a su capacidad intelectual, su inminente fin, siente miedo e intenta aferrarse a su ilusoria separación buscando alguna forma de asegurarse la continuidad de su ser más allá del corto período en que vive. Así, buscar la iluminación o creer en un paraíso son doctrinas que en cierto modo sólo sirven para afirmar a la ola en su identidad separada. Dice el maestro Pedro Flores:

La gran paradoja de todo esto es que el ser humano, que es un misterio maravilloso, su experiencia inmediata, la experiencia que cada ser humano tiene de sí mismo, es la de un ser que sufre, la de un ser que no está contento con su circunstancia, con su situación, un ser que quiere llegar a ser algo, lo que sea, fundamentalmente feliz. Y cuando alguien quiere llegar a ser feliz es porque no es feliz, y por eso sufre. Y sin embargo, ese ser, en ese mismo instante es completo, es perfecto, no le falta absolutamente nada. Esta práctica arranca de eso.

En una ocasión una discípula le preguntó a Seizan Feijoo cuál era la relación entre buscar a Dios y esta práctica. Dijo que el cristianismo y las religiones en general son inventos del hombre debidos al miedo y la necesidad de creer en algo. Dios es algo construido por los hombres. Por el contrario, se debe asumir la responsabilidad de que el que busca es él mismo lo buscado. Uno no existe en tanto ego individual, al mismo tiempo de que uno es la totalidad cósmica, el universo entero, a nivel de nuestra identidad con el Ser o la realidad absoluta. Señaló que cuando trascendemos la separación entre el yo y el mundo, nos damos cuenta de que en realidad somos todo el universo, algo que no podemos concebir en nuestro estado actual de conciencia: “nuestra verdadera identidad es la naturaleza de Buda, una identidad cósmica con lo absoluto o con Dios. Desde ese estado del ser uno no se siente separado de nada, y es imposible dañar a otras personas, porque todas las personas son uno mismo”. Asimismo, señaló que los hombres son una esencia que vuelve una y otra vez a la Tierra

para realizar un aprendizaje, y que las reglas del juego es tener un velo que oculte la realidad: dicho velo es el olvido de quienes somos. Argumentó que esto es así por dos motivos. Por un lado debido a que somos demasiado sabios para vivir aquí y por el otro, porque sería muy aburrido repetir la experiencia del nacimiento y la muerte innumerables veces, como si mirásemos la misma película una y otra vez. De modo que si no olvidásemos nuestra verdadera identidad no querríamos volver aquí. De todas formas, que la identidad egóica sea ilusoria con respecto a la verdadera *naturaleza de buda* no quiere decir que no sea necesaria para vivir en el mundo relativo. Dice Kosen:

El ego es una ilusión. La gente se crea un ego para protegerse... Los animales también... Algunos huelen mal para protegerse. Es su ego, su manera de defenderse. Una mujer tiene que estar bella, porque si no, no la miran, no la respetan. Su belleza también es una defensa... Pero todo esto no es el verdadero ego. Para los hombres es igual: tener plata, alardear, fumar puros, usar buena ropa, tener un buen coche..., no es el verdadero ego. ¿Cuál es tu ego en realidad?... Es mejor tener un ego sin límite, sin comienzo ni fin, sin definición. Un ego que pueda estar en silencio y ser creativo... Un ego libre. Queres ser bella, te ponés bella; queres ser joven, te ponés joven; queres ser vieja, una abuela, te ponés vieja; queres ser un hombre, sos un hombre... Esto es lo mejor. Pero la gente tiene miedo... “¿Quién soy? ¡No! ¡Mis pechos están creciendo!” El verdadero ego es totalmente libre y va adonde quiera. La mujer se pone bella cuando quiere. Hay mujeres que son muy bellas pero se ponen feas para andar por la calle, para no ser acosadas por los hombres... Conozco mujeres que hacen eso, son inteligentes y quieren estar tranquilas... Y hay hombres que son más femeninos que las mujeres... En Francia hay muchos travestis que vienen de la Argentina..., y cuando pasan a tu lado en la calle, decís “¡guauuuu, qué linda!”, ¡pero en realidad es un hombre! Son más femeninos, más eróticos que las mujeres. En los *Campos de Verano*, las mujeres se concentran en el *zazen*, en el *samu*, y no están bellas... ¡pero el día de la fiesta se ponen todas muy hermosas!...

Durante un *mondo*, un discípulo interrogó al maestro Kosen “mi pregunta es sobre el ego y la ordenación. Normalmente las personas siempre se identifican con algo, se dicen a sí mismas ‘soy deportista’, ‘soy artista’, ‘soy un hombre de negocios’, ‘soy una madre de familia’... y supongo que también sucede con ‘soy un *bodhisatva*’, ‘soy un monje zen’... ¿Cómo superar eso?”. Éste le respondió:

Se supera solo. Sin embargo, es mejor pensar ‘soy un *bodhisatva*’ que ‘soy una mierda’. Cuando yo era joven, hacía algunos papeles en cine para ganar un poco de plata. Una vez, como estaba rapado, hice de preso. Entonces, *sensei*<sup>126</sup> (Deshimaru) me dijo: ‘¡No! ¡No! ¡Es un mal *karma*! Hacer de preso es un mal *karma*’. Y después me preguntó: ‘¿Ganaste mucho?’, ‘No, *sensei*’, le contesté, ‘gané poco’. ‘Bueno, dame la plata’, me dijo. ‘Voy a hacer un *kito*<sup>127</sup> para cambiar tu mal *karma*. Y no interpretes más papeles de preso. Tenés que hacer de héroe, de monje...’. Con el ego es igual: es mejor tener un ego bello y bueno.

El discípulo dudaba: “pero a la vez, ¿eso no es un límite que se impone el ego?”, le preguntó.

Sí, pero ¿qué importa? La vida misma es un límite. Tiempo limitado, sexo limitado, edad limitada, país limitado, ego limitado... Vivimos en lo limitado. Pero dentro de lo limitado, al final un día te vas a dar cuenta de que podés ir más allá, de que hay una dimensión más alta de la experiencia. Pero eso aparece solo, no debe ser un problema.

De modo que el zen no rechaza el mundo, solo apunta a que éste sea percibido en su naturaleza de expresión –parcial, ilusoria y relativa- de una conciencia universal que es en realidad lo único que existe. Por ello gran parte del entrenamiento zen se refiere a como vivir la vida cotidiana sin alejarse del mundo social, a diferencia de otras disciplinas como el yoga, o incluso de otras líneas de budismo, que rechazan la forma para poder alcanzar el vacío. En el budismo *mahayana* el héroe mítico espiritual es el *bodhisatva*, una persona que pudiendo permanecer en la liberación del *nirvana*, se queda en el mundo del *samsara* (de la forma) para ayudar a los demás seres a despertarse. Por eso la meditación zen no busca ni aprueba la obtención de estados místicos extáticos. La meditación se realiza con los ojos abiertos, sin retención de la respiración (lo cual suele producir cambios en el cerebro que llevan a estados alterados de conciencia), y su propósito es llegar a un estado de calma natural que permita al mismo tiempo vivir en el mundo y ser consciente de que en realidad todos los seres son una única conciencia, que todo está conectado. Al respecto explica Thibaut:

---

<sup>126</sup> “Maestro”, título de respeto.

<sup>127</sup> Ceremonia de purificación (v. Glosario).

Si bien el *bodhisatva* está más allá de los seis niveles humanos, al mismo tiempo desciende a esos seis niveles. El *bodhisatva* va al infierno... La única diferencia es que él tiene la conciencia de Buda dentro de él. Pero cuando está en el infierno, está en el infierno; cuando se enoja, se enoja; cuando está enamorado, está enamorado; cuando tiene que morir, se muere; cuando tiene que nacer, nace. La diferencia con un ser humano común es que cuando el *bodhisatva* está en el infierno, sabe que lo está; cuando está en el vientre de la madre, lo sabe; cuando va salir de la panza, es consciente de eso. Los hombres comunes siguen la causalidad del *karma* y no tienen ningún control sobre sus vidas. Pero el *bodhisatva*, vuelve, regresa y se mezcla con los humanos, con el *karma*, pero su conciencia es distinta. Mi maestro [Taisen Deshimaru], por ejemplo, tomaba mucho whisky. Todo el mundo decía que era un borracho. Pero dormía diez minutos y enseguida estaba de pie, muy concentrado: “Bueno, hay que hacer esto, hay que hacer aquello...”. Lo importante es la práctica justa, sin ilusiones; la práctica dentro de una buena *sangha*.

En cierta forma, el sentido de la vida humana radica en ser un vehículo de la toma de conciencia de Dios de su propia existencia. Al ser uno-sin-segundo, el todo, lo único existente, la conciencia cósmica no puede ser consciente de sí misma, conocerse a sí misma, pues esto implica la separación entre sujeto y objeto. Entonces crea la dualidad, la forma, los seres, los *dharma*s, entre quienes destacan los seres humanos, los únicos que pueden ser autoconscientes tanto de su identidad ilusoria en el mundo del *samsara*, como de su identidad con la conciencia universal. A través del hombre, Dios experimenta el mundo de la forma, “entra en forma” al nacer, y “sale de la forma” al morir, como una ola que aparece, adquiere cierta estructura, cierto desarrollo, velocidad y altura y luego se deshace.

O sea que cada hombre es algo así como un Dios amnésico con crisis de identidad, que vino aquí a experimentar ciertas cosas inherentes al mundo de la forma (como darse una ducha, comer asado y hacer el amor), y que sufre cuando olvida quién es verdaderamente, y se identifica con una entidad -separada e ilusoria- que va a morir. Aquí más que el pecado original, lo que es un problema es el olvido original, por ello se dice que un ser iluminado es alguien que recordó quien era. Cuando la persona realiza esta verdad, se da cuenta de que la “forma es el vacío y el vacío es la forma”, las distintas entidades del cosmos que se pueden percibir son, en realidad, la actividad de una sola conciencia o mente universal. Esta “gran mente” es a la vez trascendente en el

vacío e immanente en la forma. El siguiente fragmento ilustra la perspectiva del sentido del hombre según el zen, y la forma en que puede alcanzar ese destino:

El destino, la vocación y la verdadera función de cada ser humano es realizar su naturaleza de Dios o de Buda. Cualquiera sea la forma de su nariz, de sus orejas, o el color de su piel o su nacionalidad. Esto es lo que los seres humanos olvidan... Y no quieren saberlo porque les da miedo ser Dios o Buda. Prefieren seguir siendo ignorantes como los animales. El budismo dice que Buda fue un ser humano de verdad, un ser humano como todos. Después, las tradiciones han hecho un mito de Buda, porque la gente prefiere ser estúpida y creer en mitos que despertarse y creer en ella misma. Creer en uno mismo es difícil. Entonces, es mucho mejor creer en *zazen*, porque *zazen* no existe sin uno. En tanto Buda, yo no existo sin el *zazen*. Esta mezcla es muy pura... Éste es el mensaje del Maestro Deshimaru: “*Zazen, zazen, zazen...*”. *Zazen* es el vehículo que nos permite descubrir el funcionamiento de nuestro Buda íntimo.

Estas últimas palabras nos introducen en la relevancia que presenta la meditación. Por ello, en el próximo apartado nos ocuparemos de indagar en las técnicas espirituales propuestas a fin de alcanzar el destino soteriológico del zen, es decir, trascender el dualismo, encontrar la verdadera identidad y realizar destino sagrado del ser humano.

### **Técnicas espirituales: la práctica de la meditación**

La práctica principal del zen es la meditación, llamada *zazen*, en la cual se pueden distinguir tres aspectos principales: la postura física, la respiración y la actitud mental. Con respecto a la postura, si bien a menudo se asocia la meditación con el loto completo (*kekafusa*), es preciso remarcar que esta postura está reservada para pocos debido a que es ardua de realizar, por lo cual existe una amplia gama de variantes empleadas de acuerdo a las posibilidades del meditador y la flexibilidad del centro zen al respecto. Comenzaremos describiendo el loto y luego iremos explorando las alternativas.

Para el loto completo es preciso sentarse en el medio de un almohadón de meditación (*zafu*), apoyando un pie encima del muslo opuesto y luego el otro pie

encima del otro muslo<sup>128</sup>. Las rodillas se apoyan firmemente en el suelo, mientras que la región del perineo se sostiene en el *zafu*. Se bascula la pelvis hacia adelante, para que la columna vertebral adquiera una curvatura natural, y se “entra” el mentón de forma tal que el cuello quede estirado, cuidando que la cabeza no caiga hacia delante ni hacia atrás. La nariz debe estar en línea vertical con el ombligo. La palma de la mano izquierda reposa sobre la mano derecha, los pulgares en contacto formando un óvalo (*mudra*<sup>129</sup> *okaijohin*) que descansa sobre la zona abdominal inferior (*hara*). Los codos se encuentran un poco separados del cuerpo y los hombros caen hacia abajo. La punta de la lengua en contacto con el paladar, y los ojos entreabiertos miran un metro adelante en un ángulo de cuarenta y cinco grados.

Existen varias imágenes y metáforas para indicar la forma correcta de sentarse en *zazen*. Por ejemplo, con respecto a bascular la pelvis hacia delante se dice “es como si el ano quisiera ver el sol”. Con respecto a la actitud general y la posición de la columna en particular, se dice: “es como una serpiente preparada para atacar”, “como un general a caballo”, “como un arco tendido cuya flecha es el espíritu”, o “una montaña”. Además se dice que se debe “empujar la tierra con las rodillas y el cielo con la cabeza”. Con respecto al *okaijohin*: “es como si se estuviera sosteniendo una piedra preciosa entre las manos”, cuyos pulgares “no deben formar ni valles ni montañas” y deben tocarse suavemente “con la fuerza necesaria como para sostener una hoja de papel entre la punta de ambos dedos”. Los hombros y los codos deben caer hacia abajo, “como si de ellos colgaran un peso”.

La principal variante del loto es el medio loto (*hankafusa*), cuando solamente se coloca un pie encima del muslo opuesto, lo que libera bastante presión de las piernas. Otra variante es la que se denomina “cuarto de loto”, cuando el pie se coloca encima del gemelo en lugar del muslo. Una postura aún más accesible es la llamada “birmana”, cuando se colocan los dos pies sobre el suelo, uno más cerca del *zafu* que el otro, sin cruzarse. Luego tenemos el *seiza*, una postura bien conocida en las artes marciales y en la cultura gestual japonesa, la cual se efectúa sentándose encima de los talones, con los empeines apoyados en el piso. Se logra así el equilibrio vertical de la columna, que queda naturalmente derecha. La desventaja es que la presión sobre los empeines produce el adormecimiento de las piernas al cabo de un rato, que más tarde genera un

---

<sup>128</sup> Ver las Ilustraciones 9, 10 y 11.

<sup>129</sup> Gesto religioso efectuado con las manos.

dolor creciente. Para superar esto existen dos “trucos”: el primero consiste en emplear los “banquitos de meditación”, bien conocidos por los que asisten a los centros de retiros cristianos. El segundo, en utilizar un *zafu*, situado verticalmente o “de canto” para permitir a las piernas ubicarse en sus laterales. En ambos casos el peso del cuerpo no recae sobre los tobillos ni empeines, lo que permite mantener el *seiza* por períodos más prolongados. Finalmente, una última posibilidad es sentarse en una silla.

Nuestra descripción de las diversas posturas para realizar *zazen* ha sido efectuada siguiendo el orden de una jerarquía de valor nativa, que va desde la más apreciada (el loto completo) a la menos apreciada (la silla). Según cada *sangha*, la línea que separa lo permitido de lo que no lo es en cuanto a posibilidades de postura física es trazada en lo alto o lo bajo de esta jerarquía. Hay que decir que en Japón se permite sólo la postura del loto completo o del medio loto. A nivel local, la *AZAL* es la más exigente. Se alienta que los practicantes vayan pasando del cuarto de loto al medio loto y de ahí al loto completo. En el *dojo*, lugar sagrado por excelencia, solo es posible entrar si se realiza alguna de estas posturas. Si alguna persona no puede hacerlas, o se mueve mucho por no poderlas mantener el tiempo que dura la meditación, es relegado al *gaitan*, la antesala del *dojo*. Allí meditan, por ejemplo, los que precisan de banquitos de meditación o de sillas. Los responsables del orden en el *dojo* corrigen constantemente la posición de los practicantes, supervisando que los ojos estén abiertos, que el *mudra* de las manos forme un óvalo armonioso, que la cabeza no caiga hacia delante, que la columna esté bien recta o que el mentón se encuentre metido. Por otra parte, en la *Ermita de Paja*, *Serena Alegría* y el *Centro Cambio Sutil* son un poco más permisivos. No se corrige tanto la postura, aunque se valora poder mantenerla por el tiempo requerido<sup>130</sup>. Por el contrario, en el *Zendo Betania* y *Viento del Sur* no otorgan mucha importancia a la postura de meditación. Es posible meditar en el *dojo* en cualquiera de las alternativas mencionadas arriba, incluso una silla, y pareciera ser que ninguna es considerada mejor que la otra. Asimismo, no se corrige tanto la postura de los principiantes por parte de los avanzados.

---

<sup>130</sup> Hay que decir que una excepción a varios puntos señalados con respecto a la postura de meditación se puede observar en la *sangha* Cambio Sutil, ya que no se emplean *zafus* sino pequeños almohadones rectangulares que se pueden apilar (dos o tres dependiendo de la complexión del meditador). También es el único centro zen que no utiliza el conocido *mudra okajohin*, sino que la mano derecha envuelve en un puño el pulgar de la mano izquierda. Además aconseja la postura birmiana, sobre todo porque es fácil de realizar, y permite soportar lapsos de tiempo de meditación más prolongados que todas las otras posturas.



Por otra parte, todos los centros zen emplean dos técnicas espirituales que no debemos dejar de mencionar: el *kyosaku* y el *kinhin*. El *kyosaku* es llamado el “bastón del despertar”, un trozo de madera de alrededor de un metro de largo que se utiliza para golpear unos puntos de acupuntura en la espalda durante la meditación, a pedido del practicante, lo cual sirve para movilizar la energía bloqueada<sup>131</sup>. Y el *kinhin* es una marcha más o menos lenta, en algunos grupos siguiendo el ritmo de la respiración (un paso cada inhalación), y posicionando las manos de una manera especial<sup>132</sup>. Su objetivo es el mismo que en el *zazen*, mantener la atención en el presente, sintiendo el peso del cuerpo en las plantas de los pies y manteniendo la concentración. En la *Ermita*, la *AZAL* y *Serena Alegría*, el *kinhin* es muy lento, casi imperceptible, mientras que en el caso de *Viento del Sur* y *Cambio Sutil*, se practica a la usanza de una marcha rápida y vigorosa<sup>133</sup>.

Con respecto a la respiración, al igual que en las artes marciales japonesas, el zen se caracteriza por poner acento en una exhalación abdominal larga, lenta y profunda, sucedida de una inspiración relativamente más corta y breve. Esto se logra al expulsar el aire voluntariamente, presionando sobre la zona del *hara*, y al dejar producirse la inhalación naturalmente al relajar dicha presión. En todo caso, no se emplean técnicas respiratorias complejas como en otras meditaciones (e.g. el *pranayama* del yoga), e incluso en ocasiones simplemente se deja ir y venir la respiración sin regularla de ninguna forma. En el zen se dice que la respiración es correcta si se coloca una pequeña pluma en las aberturas de la nariz y esta no se mueve, lo cual indicaría una expulsión del aire muy suave. Por ejemplo, el maestro Deshimaru a menudo afirmaba que su exhalación podía durar cinco minutos.

Al igual que con la postura de meditación, la *AZAL* es el grupo que otorga mayor importancia a la respiración, proponiendo varias posibilidades dentro de ese ámbito. Una de ellas es realizar una pequeña apnea al final de la exhalación y al final de la inspiración. Otra variante es la “respiración del bambú”: se exhala completamente, luego se retiene el soplo unos pocos segundos, se vuelve a exhalar un poco más, se retiene nuevamente, se sigue exhalando. Los segundos de apnea permiten que los pulmones reciban nuevos gases de las células sanguíneas, por eso si uno espera, aunque

---

<sup>131</sup> Ver Ilustración 18.

<sup>132</sup> Ver Ilustración 8

<sup>133</sup> Se considera que el *kinhin* lento es característico del zen *soto* y el rápido, del *rinzai*.

haya exhalado hasta el fondo puede expulsar un poco más de aire. Por otra parte, si bien en la *Ermita de Paja*, *Serena Alegría* y *Cambio Sutil* se le da importancia a la respiración, en general es de una forma menos enfática que en la *AZAL*. Por el contrario, en el *Zendo Betania* y *Viento del Sur* no se propone ningún trabajo respiratorio en particular, sino solamente observar la respiración tal como es en ese momento, sin interferir conscientemente.

Con respecto a la actitud mental durante la meditación, también existen diversas propuestas debidas a las diferencias en la metodología espiritual de las dos escuelas principales del zen: *soto* o *rinzai*. Se dice que el zen *soto* es el de la iluminación abrupta y completa, mientras que en el *rinzai* es por grados o etapas. En el primero, no se busca voluntariamente el *satori*, mientras que en el segundo se hace hincapié en alcanzar estados de apertura (*kensho*). Una imagen que ilustra estas dos actitudes afirma que la iluminación en el zen *soto* es como un fruto que cae naturalmente del árbol cuando alcanza el punto justo de madurez, mientras la iluminación en el zen *rinzai* es como un fruto que se obtiene al sacudir la rama del árbol, aunque todavía no haya madurado del todo. En estas dos actitudes generales radican las diferencias en las prácticas propuestas por el zen *soto* y el *rinzai* a fin de alcanzar el mismo objetivo soteriológico.

Específicamente, desde hace más de mil años la escuela *rinzai* centra su tecnología espiritual en contar la respiración, el *dokusan* y el uso de *koans*. Los centros argentinos que emplean esta metodología son el grupo *rinzai Cambio Sutil* y los dos *sanghas* con una doble filiación (*soto-rinzai*): *Viento del Sur* y *Zendo Betania*. La práctica de contar la respiración es realizada por todo el que se inicia. Generalmente, se dice mentalmente “uno” al inspirar, “dos” al expirar, “tres” al inspirar nuevamente, y así hasta diez (lo que sumaría cinco ciclos respiratorios completos). La consigna es que cuando uno se distrae y pierde la cuenta, o continua contando más allá de diez, debe empezar de cero nuevamente. Su propósito es ayudar concentrarse en la respiración e impedir que la mente divague -o al menos darse cuenta de ello. En efecto, esta práctica puede revelar de una manera frustrante que, aun con años de sentarse en *zazen*, uno puede pasarse horas enteras, incluso días, sin poder llegar a contar adecuadamente hasta diez ni siquiera una sola vez.

Por otra parte, el *dokusan* es la entrevista privada con el maestro zen<sup>134</sup>. Formalmente, la primer cosa que un discípulo debe decir en un *dokusan* es su nombre y

---

<sup>134</sup> Ver Ilustración 12.

su práctica. El maestro entonces puede ayudar a despejar las dudas con respecto a ella, ya sea en lo concerniente a dificultades con la postura física, con la respiración o con el trabajo interior y, cuando le parece que el discípulo se encuentra preparado, puede plantearle un *koan*. Estos son pequeñas historias o anécdotas de la tradición zen cuyo mensaje paradójico o carente de sentido propiciaría experiencias abruptas de comprensión vinculadas con la trascendencia del pensamiento conceptual, racional y dualístico. Por lo general, el primer *koan* que se le plantea a un discípulo es el llamado “*koan mu*”. El mismo es una anécdota sobre un monje que le preguntó a Chao-Chou (un maestro chino), “el perro tiene naturaleza de Buda”, a lo que este respondió: “*mu*”. Literalmente “*mu*” significa “no” o, de modo general, “absolutamente nada” (cf. Suzuki 1975). La naturaleza paradójica de este *koan* radica en que la doctrina budista establece que todos los seres tienen la naturaleza de Buda<sup>135</sup>. De modo que el practicante debe indagar en el significado de esa respuesta, en el sentido de *mu*, hasta hallar la solución. Cada vez que se dirige al *dokusan*, expone a su maestro su comprensión del *koan*. Éste la evalúa y, si considera que no es adecuada, despide al discípulo para que siga meditando. Ahora bien, indagar el sentido del *mu* de Chau Chou no implica meramente buscar una respuesta racional al motivo por el cual este maestro dijo que el perro no tiene naturaleza de buda. Por ello, el discípulo puede repetir mentalmente “*mu*” una y otra vez, o puede visualizar la palabra “*mu*” durante largos períodos, o exclamar en voz alta “*muuuuuuuuuuu*”, con una larga exhalación, indagando en su significado sin permitir que su mente verbal articule una solución ingeniosa. En cierta forma, el *mu* se convierte en un soporte para lograr una concentración profunda que permita la visión de la “naturaleza propia” (*kensho*). Esto se produce cuando el *mu*, ya sea verbalizado interiormente, visualizado o exclamado, pasa a ocupar toda la mente del meditador, hasta el punto que, como suele decirse, “existe solo *mu*, sin el sujeto que lo piensa”<sup>136</sup>. Generalmente, a un practicante le lleva varios años, e incluso décadas, “pasar” el primer *koan*. Luego, su maestro le puede plantear otro para que resuelva, y así hasta haber completado un programa preestablecido de *koans* que incluye cientos de ellos. De todas formas, es necesario decir que el primer *koan* es el que más tarda en resolverse,

---

<sup>135</sup> Por ejemplo, otro *koan* que en cierto modo apunta a esa inmanencia dice que un monje le preguntó a Tung-shan “que es Buda”, a lo que este le respondió: “tres libras de lino”.

<sup>136</sup> Es un objeto de concentración que, en última instancia, carece de forma, pues recordemos que su significado literal es negativo (“absolutamente nada”), y su sentido en el contexto del *koan* es, en virtud de su condición paradójica, un sinsentido.

mientras que a medida que se avanza en su estudio más rápido se resuelven los otros acertijos (cf. Castro 2002; Pereira 2006, 2007; Smith 1963; Wallace 2002)<sup>137</sup>.

Por otro lado, en la práctica del *zazen* del *soto zen* (AZAL, *Ermita de Paja, Serena Alegría*), los dos conceptos más importantes relacionados con la meditación son "*shikantaza*", que en japonés quiere decir "solamente sentarse" y "*mushotoku*", que significa "sin espíritu de provecho, sin ningún objetivo, sin buscar el *satori*". Estas concepciones diferencian al *zen soto* de la práctica de la meditación en *rinzai*, ya que no se busca ningún estado especial del espíritu, sino que se deja que las cosas sean tal como son. La noción de *mushotoku* se sustenta en la idea de que, si todos los seres ya tienen la "naturaleza de buda", el *satori* o la iluminación, el practicante no debe hacer nada para obtenerla, sino que debe dejar que la mente se calme naturalmente por si sola para que esta naturaleza sagrada se manifieste. Las siguientes declaraciones del maestro Thibaut apuntan a transmitir la noción de *mushotoku*:

Insistimos mucho en el zen sobre el espíritu de la no meta, no tener una meta, no hacer una cosa para obtener otra. No es una ideología ni un dogma, es simplemente porque todo no es sino *uno*. Representamos el universo como un círculo. Todo está contenido en todo, entonces no hay nada que perder, nada de más que obtener (...) *zazen* no es un medio que va a permitirles transportar su ego de un punto a otro punto diferente o más elevado, no. Es por eso que decimos que es sin meta. *Zazen* va a permitirles abandonar lo que creen que es su ego y de realizar el todo, directamente.

Retomando la metáfora de la ola y el océano mencionada en el apartado anterior, es como si la ola buscase al océano desesperadamente, pensando que tiene que esforzarse por descubrirlo. Lo que la ola debe hacer es dejar de buscar el océano y darse cuenta que ya es el océano. Desde un principio todas las existencias son iluminadas, todas las personas tienen el *satori*, lo que sucede es que, atrapadas en su mente y sentimientos discriminadores, no se dan cuenta de ello. Otra metáfora zen dice que tal, como un vaso con agua sucia se deja reposar y con el tiempo el barro se decanta en el

---

<sup>137</sup> En nuestro caso particular, hemos recibido la propuesta de trabajar con un *koan* durante una *sesshin*, cuando el maestro Daniel Terragno lo indicó en el transcurso de un *dokusan*. En este caso, más que una historia tradicional, el *koan* era una pregunta directa. La consigna era que durante la meditación prestase atención a los sonidos del ambiente y efectúe interiormente la pregunta: "¿quién es el que oye?". Señaló que, a diferencia del trabajo repetitivo con el *koan mu*, este era una especie de pausa espontánea en la meditación (que incluso podía aplicar en mi vida cotidiana), a fin de indagar sobre mi verdadera identidad.

fondo y el agua vuelve a ser cristalina, en el *zazen* naturalmente los *bonnos*<sup>138</sup> desaparecen y se hace evidente la “naturaleza de buda”, la iluminación que siempre ha estado presente. La práctica *mushotoku* se realiza cuando el discípulo se concentra solamente en el acto de sentarse en *zazen* (*shikantaza*). El maestro Bustamante, de la Ermita de Paja, transmite durante un *zazen* el sentido de la práctica de "solamente sentarse" con las siguientes palabras:

Sea lo que sea el motivo que te ha traído aquí, tienes que dejarlo. Sólo sostén ahora en el hueco de tus manos esta palabrita: “*shikantaza*”. Sólo sentarse. Déjalo todo y sólo siéntate. No digas “eso está bien, eso está mal”. Sólo practica *shikantaza*. Lleva contigo esa palabrita durante toda la *sesshin*. No te preocupes. Deja pasar tus pensamientos. Deja pasarlo todo y sólo *shikantaza*. Sin motivo ninguno, sin búsqueda ninguna. Sólo disfruta este momento. Sea lo que sea este momento. No pienses en lo que pasó, no pienses en lo que dejaste, no pienses en lo que viene después. Sólo *shikantaza*. Sentado en lo alto de este instante. Sólo por un instante, *shikantaza*. Incluso no pienses: “debo practicar *shikantaza*”, porque entonces se transformará en un deseo. Déjalo pasar, suéltalo, suéltalo. (...) Vacíate, como vacías tus pulmones en esta respiración ahora. *Shikantaza*. La mente puede decir: “vacío mis pulmones para que se vuelvan a llenar con aire fresco”. Es correcto, pero eso es sólo una explicación. Si recoges ahora tu mentón, sueltas tus hombros y observas cómo el aire va y viene a través de tus fosas nasales... no hay motivo. Simplemente es algo que ocurre de un modo natural. *Shikantaza*. La práctica de la vía no es fácil ni difícil. Requiere de tu presencia aquí y ahora. Y cuanto más ligero estés, cuanto más liberado de tus deseos, más fácil será el viaje. Podrás disfrutar de este momento. Sólo sentado. Escuchando una voz que habla. Escuchando a lo lejos el rumor del mar mientras la noche cae, sin hacer nada especial. Simplemente ocurre. Simplemente esto está sucediendo ahora. El aire va y viene. Fluye sin prisa, sin pausa, sin demora. Del mismo modo fluye la sangre en tus venas. *Shikantaza*. Sostén entre tus manos *shikantaza*.

En esta práctica, no hay un objeto específico en el cual concentrarse, si bien se presta atención a la postura física y la respiración. Como hemos dicho, en particular se debe poner acento en una exhalación profunda y en la toma de consciencia de la zona abdominal conocida como *hara*. Además, se presta atención a la incesante actividad de la mente sin identificarse ni “engancharse” con los pensamientos que surgen, y sin tratar

---

<sup>138</sup> Pensamientos, sentimientos o deseos que causan sufrimiento.

de detenerlos con la voluntad. Simplemente dejar pasar las formaciones mentales, los recuerdos y las emociones “como una montaña deja pasar a las nubes sin perturbarse por ellas”, volviendo la atención a la postura, vigilando que la nuca se encuentre estirada, que la pelvis esté basculada, la cabeza derecha, los pulgares en contacto, etc. En particular, se pone acento en no dejarse llevar por los pensamientos del pasado o del futuro, y enraizarse en la simple consciencia del instante presente, en el "aquí y ahora". Otras palabras del maestro Bustamante expresan con un tono poético el sentido del *zazen* en el *soto zen*:

Aquí está la mañana avanzando por sí misma. Los pájaros presentes. Aquí en este espacio sagrado, íntimo, no hay futuro. Tampoco hay pasado. No hay bien ni mal. Sólo presencia. Suéltalo todo y permite que crezcan raíces en esta presencia. Enraízate, íntima, profundamente en este instante. Tú no haces nada y, sin embargo, todo fluye. No estás intentando respirar y, sin embargo, el aire va y viene sin esfuerzo ni impedimento. El corazón late por sí mismo. La luz avanza por sí misma. Echa raíces en este instante. Y porque en este instante estás completamente quieto y silencioso te mueves con todo el universo, con todos los seres. Todo fluye sin prisa, sin pausa, sin demora. Creación – destrucción – creación – destrucción – creación – destrucción. Fluye, fluye, fluye y tú fluyes con todo el universo, con todos los seres. En este instante no hay dolor, ni principio del dolor, ni fin del dolor. Sólo presencia. Escucha. Siente. Observa. Es por eso que los antiguos le llamaron a esta postura *la postura sagrada*. Aquí ahora la vida se manifiesta en todo su esplendor. No interfieras. Deja pasar los pensamientos, no interfieras. No te prives. El aire va y viene. Fluye la postura. Fluye la respiración. Fluye la mente. Todo fluye en completa armonía, sin nada de más ni nada de menos. Sólo intenta no impedir. Echa raíces y déjate ir. Suéltalo. Entrégate a este “no hacer”, porque en este “no hacer” la vida completa se realiza. Entonces, en este instante, tocas la eternidad. La eternidad es apenas un instante. Un instante eterno. ¡Aquí! Aquí. Sin prisa, sin pausa, sin demora, sin objetivo ninguno. ¡Aquí!

Por otro lado, es importante decir que para el *soto* el hecho mismo de practicar *zazen* es reactualizar al Buda que todos los seres llevan dentro. Se dice que en el momento que se toma la postura correcta, naturalmente la respiración y el estado mental adecuado se establecen. Es por eso que consideran el *zazen* como algo sagrado, un sacramento, un fin en sí mismo y no un medio para otra cosa. Las siguientes palabras de Kosen Thibaut ilustran esta perspectiva:

El *zazen* es infinito, es la más grande iniciación posible para un ser humano, para un *homo sapiens*. Y esta iniciación va más allá de nuestra historia. Tenemos la impresión de que somos nosotros los que hacemos el esfuerzo, pero en realidad, el *zazen* mismo, el Buda mismo te maneja. Te hace descubrir algunas cosas, te esconde otras; te hace olvidar, descubrir, recordar...

Como señala Eliade, en el pensamiento budista existe una equivalencia simbólica entre cuerpo-templo-cosmos: al situarse un hombre conscientemente en el cuerpo, se cosmiza (1967:146). El cuerpo humano en el zen es concebido como un microcosmos, en donde hay un simbolismo relacionado con las correspondencias macrocósmicas-microcósmicas. Si el cuerpo en postura de *zazen* es como una montaña, los pensamientos son nubes y la respiración el viento, la columna vertebral es un pilar, el abdomen es la “perla brillante” un tesoro que, situado en el centro del universo, lo contiene. No es sorprendente que una de las metáforas del *zazen* más comunes es la de la montaña, pues como señala Eliade (1967:39-41), en numerosas culturas la montaña representa la unión del cielo con la tierra, de lo sagrado con lo profano. De modo que el *zazen* es visto como un punto de encuentro de lo humano con lo divino. Según las representaciones de los miembros del grupo, el proceso de comunicación con lo sagrado se realiza, a nivel de lo corporal, mediante una abertura ubicada en la fontanela. Si una persona practica mucho *zazen*, se le abre ese espacio cerrado desde la niñez, y por allí sale el espíritu. En una ocasión una antigua monja me contó una experiencia en la cual vivió este proceso, y en la que se encontró flotando en el techo del *dojo*, observando desde arriba su cuerpo sentado en meditación. Por lo tanto, podemos decir que la meditación zen es una hierofanía, ya que el mismo hecho de realizarla manifiesta una dimensión sagrada. Ya Weber (1964:425) remarcaba que las técnicas de meditación budista tenían como fin la autodivinización del hombre. Dice el maestro Deshimaru: “el ser humano no puede llegar a ser Dios o Buda, pero cuando se practica sin meta ni espíritu de provecho, *zazen* mismo se vuelve Dios o Buda” (Deshimaru 1988:31). En la siguiente frase vemos estas ideas expresadas por el maestro Thibaut:

Dogen también dice: “Nuestra práctica, nuestra religión, es la devoción total, el respeto total, la concentración total, la protección total, el desarrollo total de *zazen*” (...) Se dice que alguien es un Buda porque practica hasta la muerte. ¿Practicar qué? Una cosa que

sólo un ser humano puede practicar: *zazen*. Es la actitud, la forma más noble, más alta, del ser humano, donde él se confunde totalmente con el ser divino. *Zazen* es un milagro. Cuando la forma del ser humano se confunde con la forma de *zazen*, se produce un milagro. Mi Maestro siempre decía: “Mostrá tu postura, mostrá *zazen* como si fuera un milagro”. Él había comprendido completamente el milagro de *zazen*... La gente quiere hacer despertar al Buda, al Dios interior, con fines personales, egoístas, materiales... Pero en realidad, Dios es uno, el espíritu y el despertar son todas las cosas al mismo tiempo. Descubrir y participar de esta unidad, de este espíritu único, eso es ser un Buda. No es tener más poderes personales. Es una cosa intergaláctica, total, común a todos... La mayoría de los seres humanos no conocen esto, no aprovechan este conocimiento, esta comunicación directa con Dios (...) Cada ser humano tiene la posibilidad de ser Dios. Sin embargo, esto es muy difícil porque desde hace mucho, mucho tiempo, que los seres humanos son esclavos. Entonces, no pueden creer que sea posible no serlo más, tienen miedo. El ser humano está demasiado acostumbrado a esta enfermedad.

Podemos decir que el zen *soto* y el *rinzai*, a la vez que comparten su cosmovisión y su perspectiva sobre el propósito de la vida humana, difieren en cuanto a la metodología espiritual que proponen. Todo parece indicar que en el *soto* existe una tendencia hacia la rigidez y el formalismo en aspectos externos, como la postura y la respiración, y una mayor flexibilidad en cuanto a la actitud interna durante la meditación. Por el contrario, en el *rinzai* el trabajo interior es más rígido, voluntarista y específico, ya sea que implique concentrarse en el *koan* o en contar la respiración, mientras que la actitud hacia la postura física y la respiración es más flexible.

Debemos mencionar que, en ocasiones, las prácticas *soto* son criticadas por parte de practicantes zen que emplean técnicas *rinzai* y viceversa. Estas discusiones se remontan al momento en que se separan las dos escuelas zen de una tradición anterior indiferenciada (cf. Suzuki 1975). En general, los que emplean *koans* señalan que los que practican *shikantaza* pueden estar veinte, treinta o cuarenta años durmiendo sobre un *zafu* sin que se produzca una transformación radical en su vida, mientras que los que practican *shikantaza* argumentan que la práctica *rinzai* no es *mushotoku*. Por ejemplo, la *AZAL* es criticada por su énfasis en la postura física y por la falta de un trabajo interior específico, guiado de forma personalizada por el maestro. Al mismo tiempo, critica a todos los demás grupos por meditar con “mala postura” y emplear *koans*, porque dicen que es “algo muy mental” que no hace más que “complicar la cabeza”, y que al final



“terminan medio locos”, ya que alcanzan estados profundos debido a esta concentración forzada durante muchas horas por día y a dormir o al hecho de comer y dormir poco.

### **Budismo zen, cristianismo y ciencia**

En el inicio de la tesis planteamos que la cosmovisión zen presenta una tensión entre continuidad y adaptación debido a la persistencia de las doctrinas tradicionales del budismo y la necesidad de adaptarse a otras esferas de valor. Al respecto, Usarski afirma que una heterodoxia se encuentra en cierta forma obligada a relacionarse con la ortodoxia que prevalece en determinado espacio religioso. El propósito de dicha relación es acercarse a la tradición dominante mediante estrategias discursivas que conecten los esquemas simbólicos previos con los ofrecidos por la nueva religión. De esta forma, no sólo se evita entrar en conflicto con la cultura previa del nuevo miembro, sino también aprovechar su capital cultural a fin de legitimar la nueva religión (Usarski 2009). Probablemente lo mismo puede decirse con respecto a la visión científica del mundo. En efecto, mientras se establecen discrepancias entre los grupos zen debidos a las diferentes técnicas espirituales empleadas, puede observarse una serie de afinidades con otros dominios simbólicos tales como el cristianismo, la física y la biología. Es necesario aclarar que por una cuestión de espacio no vamos a detenernos demasiado en un tema tan complejo como este, de modo que trataremos la cuestión en base a algunos ejemplos paradigmáticos que ilustran la interrelación del discurso zen con el cristianismo y la ciencia<sup>139</sup>.

Con respecto a los puentes simbólicos con el cristianismo, ya hemos mostrado que una de las estrategias frecuentemente empleadas por los maestros zen a fin de mostrar los paralelismos entre una y otra religión es el empleo del término "Dios" en su discurso cotidiano. Como señalamos anteriormente, la idea básica es que el Dios cristiano y el vacío o nirvana budista designan en última instancia la misma realidad, aunque desde el zen se propone una visión de la deidad como la verdadera identidad de cada ser humano, que sólo puede encontrar mediante una práctica meditativa. Otra

---

<sup>139</sup> Para una discusión más amplia sobre el tema, remitimos a la bibliografía -ya mencionada en la Introducción- que analiza la relación entre la cosmovisión budista y el cristianismo, la ciencia, la filosofía y la psicología (Callaway 1976, Carvalho 2005, Cobb 1978, Deshimaru y Chauchard 1993, Dumoulin 1981, Handa 2009, Kennedy 2003, Metcalf 2002, Muller 2004, Needelman 1992, Riepe 1964, Suzuki y Fromm 1996, Tweed 2005, Usarski 2009, Yong 2008).

estrategia es la valorización positiva de Jesús como un líder religioso que alcanzó un nivel de sabiduría similar al del Buda. No obstante, en este caso se objeta la idea de que el fundador del cristianismo sea el único "hijo de Dios" ya que, como mencionamos arriba, se cree que todos los seres son "hijos de Dios" o, dicho desde el lenguaje nativo, poseen la "naturaleza de buda". Veamos unas afirmaciones de Kosen Thibaut:

El Maestro Deshimaru nos decía: cuando practicamos *zazen*, podemos comprender la experiencia de Cristo. Debemos comprender su mensaje y su compasión. Cristo deseaba que cada uno realizara lo que él mismo realizó, que cada uno se convierta en el hijo de Dios, si usted se hace hijo de Dios, usted también debe asumir y tomar la responsabilidad de la imperfección de su mundo. Y es en esto que la crucifixión de Jesús toma todo su sentido. Asumió los pecados del mundo, hizo este sacrificio, para que el día en que cada uno de nosotros llegara a este reino del espíritu, al reino de su Padre, volviéndose verdaderamente su hijo único -sí, hubiera olvidado decir que Dios tiene seis mil millones de hijos y de hijas únicas-, que aquel día, decía, seremos acogidos y perdonados gracias al sacrificio que ha hecho Jesús por todos nosotros. Fue un acto heroico, generoso, magníficamente romántico y compasivo que se hizo en nuestro inconsciente cultural, el modelo absoluto.

Además, en varias ocasiones los maestros de nuestros grupos zen han afirmado la equivalencia entre los Tres Tesoros del budismo (Buda, *dharma* y *sangha*) y la Santísima Trinidad del cristianismo (Padre, Hijo y Espíritu Santo), así como entre los bienes de salvación de ambas religiones, es decir, entre el paraíso y el *nirvana*. Sin embargo, desde el zen se hace hincapié en que el paraíso de la tradición judeocristiana es realizable aquí y ahora y no en una existencia posterior a la muerte. Otra idea frecuente es que tanto el zen como el cristianismo —e incluso otras religiones— son expresiones de una verdad esencial compartida, pero que se diferencian en sus aspectos superficiales, históricos y culturales. Refiriéndose a este punto, el maestro Deshimaru sostiene:

Exteriormente son completamente diferentes. Pero en el interior profundo yo no encuentro diferencias. Ambas religiones son interdependientes (...) Esto nos conduce en esencia a una sola y única religión (...) a veces mis conferencias tratan sobre el cristianismo. A veces me olvido del Buda y hablo solamente de Dios o de Cristo. En la base del budismo, del cristianismo, del islamismo, del judaísmo y del taoísmo hay cinco

grandes iniciados. Debemos comprender las raíces. El zen es querer comprender las raíces de todas las religiones. El resto no es más que decorado (Deshimaru 1992: 87).

En estrecha relación con lo anterior, dentro del mundo del zen es frecuente escuchar que la principal diferencia entre budismo y cristianismo no es soteriológica ni teológica, sino ante todo metodológica; desde esta perspectiva, el zen provee un método experiencial para alcanzar el ideal cristiano.

Por otra parte, el budismo ha reclamado ser una religión compatible con una visión del científico mundo. Existen numerosas direcciones en las cuales dicha legitimación es efectuada. Por ejemplo, los maestros zen establecen frecuentemente paralelismos con la física, especialmente en lo que respecta a vincular el vacío budista (*ku*) con la concepción de la materia como energía carente de sustancia. Dice el maestro Kosen Thibaut:

Buda es la raíz, la fuente de todas las existencias, de todo lo que se mueve en la tierra, de todo lo que se puede percibir, y Buda es tu verdadera naturaleza. Y es esto... Hay que volver a esta identidad, que no es una identidad porque es *ku*, es como en física moderna, física cuántica.

En ocasiones, este tipo de argumentos que asocia el vacío budista a la perspectiva de la ciencia, implica resaltar las diferencias con el concepto judeocristiano de Dios:

La fe cristiana consiste en creer en un Dios con entidad personal. Como ya lo he explicado, Dios designa el poder o el potencial cósmico, la energía fundamental e invisible. Pero todo esto no son más que palabras... Dios no puede ser comprendido en tanto que entidad sustancial. El cosmos en su totalidad está desprovisto de sustancia, lo cual ha certificado hoy día la ciencia moderna (Deshimaru 1982b:223).

Y también:

En la civilización moderna la gente necesita base científica para creer en un Ser Supremo. Hay demasiados dioses, demasiados budas. La gente no se da cuenta de lo que esa actitud representa. Para los cristianos convencidos, como para los budistas

convencidos, esto tiene significado. Pero en budismo, finalmente, se abandona la unión con Buda y se habla de *ku*, la vacuidad. Es más científico (Deshimaru 1992:87).

Al mismo tiempo, la meditación misma a menudo es explicada en términos biológicos y fisiológicos. En otras palabras, el "funcionamiento del buda íntimo" mencionado en una cita anterior es expresado y racionalizado en términos científicos. Dice Thibaut: "El aspecto fisiológico de la postura de *zazen* es muy típico, muy especial al nivel de los músculos, del sistema nervioso - simpático y parasimpático-, y también desde el funcionamiento del cerebro. Muchos estudios se han hecho en Japón, en la Universidad de Komazawa, en relación con el aspecto fisiológico del *zazen*". Su maestro, Taisen Deshimaru, ponía especial acento en hablar de la meditación en términos científicos:

Si adoptamos la postura justa, tal como ha sido explicada por la enseñanza tradicional, y si la mantenemos, podemos controlar completamente nuestro sistema nervioso autónomo que escapa a la acción directa de la consciencia. Este punto es muy importante para la fisiología. Ha quedado certificado por los neurólogos japoneses de la Universidad de Tokio. El antagonismo entre el sistema nervioso simpático y el parasimpático debe ser equilibrado por lo que se denomina homeostasis o regulación interna. Durante *zazen*, esta homeostasis restituye las condiciones normales originales. El cerebro intelectual esta puesto en reposo. El hipotálamo y el cerebro primitivo son verificados sin utilizar el pensamiento consciente, es decir, automática y naturalmente. El justo tono muscular y la costumbre que se adopta durante *zazen* influyen en todo el cerebro. No aportan únicamente la calma cerebral, sino que proporcionan también el medio de controlar el calor del cuerpo, el metabolismo, la energía sexual, las funciones del estómago, el funcionamiento de los sentidos, el sueño. Todo esto es posible porque durante *zazen* podemos controlar el hipotálamo (...) Podemos decir que *zazen* hace posible la obtención de la más elevada sabiduría contribuyendo simultáneamente al reforzamiento del hipotálamo y provocando la evolución conjunta del cerebro intelectual y del cerebro primitivo (Deshimaru y Chauchard 1995:47-48).

Podemos observar cómo, mediante el empleo de un vocabulario científico, se explica el funcionamiento y las consecuencias de practicar *zazen*. De este modo, el zen queda legitimado por toda la autoridad de la ciencia. Por último, la siguiente declaración de Thibaut, resume de forma acabada la visión del mundo, del hombre y de lo

trascendente en el zen, a la vez que ilustra cómo se ponen en juego una variedad de conceptos y paralelismos con el cristianismo y la ciencia:

Cada entidad humana puede ser definida como una trinidad: el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo. No es muy budista todo esto. Digamos entonces: Dios, el alma, la personalidad (personalidad que comúnmente en el budismo se llama ego). Somos pues esta trinidad. ¿Por qué Dios? Porque somos la experiencia de Dios. No es necesario creer en Dios, llámelo como quiera, *big bang*, si usted prefiere. Pero el hecho es que pasamos de la unicidad a la multiplicidad, a través del tiempo y del espacio y que ninguno de nosotros está separado de este origen único que se podría llamar Dios, si lo prefiere. Somos entonces, cada uno de nosotros, la experiencia de Dios mismo hasta los confines de la materia y de la complejidad de nuestra personalidad actual. Esta fabulosa aventura, esta fabulosa experiencia es la experiencia de Dios mismo, desde el principio. Y debido a que el origen de todas las cosas es el mismo, somos cada uno una experiencia diferente del mismo Dios. ¿Qué es el alma? Diría que es nuestra memoria de la experiencia específica de Dios través de nosotros, desde el origen. ¿Qué es el ego o la personalidad? Diría que es la última experiencia de Dios que llega a encarnarse en la frecuencia hertziana más densa y a evolucionar en el seno de la materia, en un espacio-tiempo extremadamente lento. Pero justamente, así podemos sentir las flores y el gotear de los cuatro elementos, estar enamorados, e incluso broncearnos ¡ja, ja, ja, ja! ¡Qué programa! Para lograr esta experiencia, Dios utiliza un cuerpo. Un tipo de combinación ultra-sensorial, conectado a su vez a un ordenador central llamado cerebro. Al principio no es muy cómodo, pero así es. Y con el tiempo ya no podemos estar más sin esto. Cabe señalar que al nacer el cerebro está pre-programado (...) y si no aprendemos a romper el código, estamos condenados a vivir en piloto automático toda nuestra vida. De hecho, este ordenador central es fabulosamente poderoso. Es normal, fue Dios quien lo concibió y mejoró, poco a poco, desde hace mucho tiempo. Si se lo utiliza correctamente, se puede hacer todo lo que Dios desea sobre este plano material. El problema es que al nacer el disco duro central del cerebro está virgen. Hay sólo algunos programas de base necesarios para un funcionamiento mínimo -comer, cagar, chillar,- luego los padres y el entorno social van a instalar las actualizaciones pero, de hecho, no tenemos ningún recuerdo anterior al nacimiento y hasta vamos a olvidar completamente lo que somos. Incluso acabamos por identificarnos totalmente con el mono. No, no es una broma, es el gran peligro de esta experiencia. Y a menudo se ven dioses reencarnar en círculo, vida tras vida, olvidando totalmente lo que son. Se vuelven como robots, con una pequeña conciencia básica pre-programada y, como suele decirse,

perdieron su alma por la eternidad. Sí, Dios también debe sobrepasar sus límites y aprender a amaestrar su humanidad y su materialidad. Entonces habrá cerrado el círculo y cumplido una obra magnífica.

Antes de finalizar el capítulo, debemos señalar que aquí resumimos esquemáticamente los fundamentos de la cosmovisión del zen, su tecnología espiritual y los principales ámbitos de diálogo con otras esferas de valor como el cristianismo y la ciencia. Pero los matices son infinitos, y cada grupo o cada líder espiritual le imprimen su idiosincrasia a los discursos acerca del sentido de esta religión. Además, existen innumerables simbolismos que complementan lo anterior, sobre todo relacionados a prácticas rituales, los cuales iremos explicitando medida que avancemos en nuestra exposición. En este sentido, es preciso destacar que en el zen resulta fundamental incorporar estas nociones en lo más profundo de la subjetividad mediante la práctica de meditación y la participación en contextos rituales comunitarios altamente estructurados, no exentos de relaciones jerárquicas. Por ello es importante retomar aquí la problemática planteada en el Capítulo 1 acerca del espacio localizado en tanto instancia de encuentro y de práctica del zen. Ya hemos analizado las representaciones que de alguna forma legitiman simbólicamente su reproducción material. En el próximo capítulo vamos a explorar cómo determinados simbolismos y rituales, al mismo tiempo que producen la sacralidad de este espacio y tiempo religioso, constituyen dispositivos espirituales que complementan nuestra visión de las tecnologías del ser reseñadas arriba.



## **PARTE II**





## **Capítulo 4**

# **La construcción ritual del tiempo y el espacio sagrados**



En este capítulo de la tesis exploraremos la forma en que los rituales constituyen un elemento de cardinal importancia a la hora de crear un contexto religioso en el cual personas de clase media, a menudo con un nivel alto de educación y un vínculo lábil con el catolicismo, practican meditación en el marco de una comunidad. De modo que en este recorrido por la ritualidad zen indagaremos la forma por la cual se segrega y constituye una dimensión espacial y temporal sagrada en los grupos estudiados. Además, exploraremos el modo en que esta ritualización es considerada por los propios practicantes como una forma de entrenarse, a través de la concentración y la atención, en un modo diferente de ser y vivir en el mundo. En este sentido, la ritualización puede ser considerada como una *tecnología del ser* que posibilita al sujeto realizar ciertas “operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault 1990:48).

### **Ritualización y segregación**

La problemática trabajada en este capítulo se enmarca en los planteos seminales de Emile Durkheim (1968:14-23), quien argumenta que las categorías o nociones esenciales del entendimiento, tales como el tiempo, el espacio y el género, tienen un origen social, muchas veces expresados en términos de -para el caso del tiempo- calendarios religiosos basados en la periodicidad de los ritos, las fiestas y las ceremonias públicas, y de -para el caso del espacio- una división que implica valores sagrados. Y aquí es preciso dejar claro que lo sagrado es, para el sociólogo francés, aquello que se contrapone, que es de una naturaleza completamente diferente a lo profano, y que por ello está separado. Desde esta perspectiva la religión es un sistema de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, que unen en una misma comunidad a todos los que participan de ellas (*ibid.*:49). Con respecto a la segregación de un tiempo y un espacio sagrado, Durkheim enfatiza:

La vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en un mismo espacio. Para que la primera pueda desarrollarse, hay que conseguirle, pues, un emplazamiento especial de donde esté excluida la segunda. De allí viene la institución de los templos y de los santuarios: son porciones del espacio que están afectadas a las cosas y a los seres sagrados y que les sirven de hábitats (...) Del mismo modo, la

vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en las mismas unidades de tiempo. Es necesario, pues, asignar a la primera días o períodos determinados de donde se retiren todas las ocupaciones profanas (*ibid.*:328).

Creo que la importancia de esta segregación espaciotemporal se vincula con el hecho de que es el momento en el cual se expresa lo que es sagrado para los propios practicantes, es decir, los llamados *Tres Tesoros* del budismo: el Buda, el *dharma* y la *sangha*. Y aquí hay que recordar que estos términos se refieren al buda actual que se considera que es el maestro zen –representante consagrado del Buda histórico-, su grupo de discípulos y la enseñanza que aquel pronuncia durante la meditación. Como veremos en el Capítulo 8, en la ceremonia de ordenación se “toma refugio” en los *Tres Tesoros* y así el practicante entra a formar parte de la “familia del Buda”, vinculándose con un ideal espiritual, una doctrina sagrada y una comunidad de pares con la cual recorre el camino de salvación. El ritual es importante, pues, porque ayuda a convertir momentos de “tiempo libre” –ya que los encuentros de meditación se realizan durante los fines de semana, las vacaciones, o temprano a la mañana antes de ir a trabajar- en momentos sagrados, períodos de tiempo fundamentales debido a que es en ellos que se reúnen los *Tres Tesoros* mencionados.

La diferenciación de un tiempo y un espacio sagrado es realizada mediante un proceso de ritualización, entendido éste como el modo por el cual algunas acciones sociales se distinguen estratégicamente de otras, una manera de actuar diseñada y orquestada para distinguir y privilegiar lo que se ha hecho, en contraposición con otras actividades consideradas como pertenecientes a la esfera de la vida cotidiana. La ritualización es una forma culturalmente específica de separar algunas actividades de otras, de crear una distinción cualitativa entre lo sagrado y lo profano, y de adjudicar tal distinción a realidades que trascienden el poder de los actores sociales humanos (Bell 1992:74). La forma de establecer tal distinción es contextual, histórica y culturalmente situada, por lo tanto, aunque es frecuente que incluya características como la formalidad, la rigidez, la repetición y el tradicionalismo, los procesos que ritualizan las prácticas sociales no son universales. Por ejemplo la innovación, en vez del tradicionalismo, puede ser una forma de separar y distinguir un conjunto de actividades de otras (*ibid.*: 91-92). Similarmente, Roberto Da Matta (1997:25-27) plantea que una de las características del ritual es separar el dominio del mundo cotidiano del universo de los acontecimientos extraordinarios, utilizando mecanismos como el reforzamiento,

la inversión y la neutralización, los cuales pueden ser sumados a los que menciona Bell como factores de ritualización.

Antes de introducirnos de lleno en la tarea propuesta, es preciso mencionar que una de las características de los grupos zen que actualmente existen en la Argentina es su variabilidad en cuanto al conjunto de las prácticas rituales que llevan a cabo. Los distintos linajes y escuelas, que como vimos en el Capítulo 1 están desarrolladas través de conexiones con el zen que actualmente se practica en Japón, Europa y Estados Unidos, condicionaron la presencia de prácticas rituales distintivas. No obstante, si bien existe esta variación intergrupala, muchas de las características de la ritualidad zen y las interpretaciones de sus miembros acerca de la misma atraviesan a los distintos centros.

### **Ritual, cuerpo y espacio sagrado**

Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo, pues presenta quiebres, porciones cualitativamente diferentes unas de las otras; existe un espacio sagrado, con estructura y consistencia, y un espacio profano u amorfo (Eliade, 1967:25). En el zen, el territorio sagrado por excelencia es el *dojo*, la sala donde se practica meditación, que tradicionalmente se considera como el lugar donde “se fabrican budas”. Las prescripciones rituales que regulan el comportamiento son fundamentales para la construcción de la sacralidad del *dojo*. En la entrada de este último se coloca una viga de madera que marca la frontera entre el espacio sagrado y el espacio profano. Traspasar la viga del *dojo* zen es una de las primeras cosas que aprende un practicante: se requiere entrar con el pie izquierdo y luego saludar con *gasho* (uniendo las palmas de las manos a la altura de la frente) hacia el centro del salón, donde está el altar con la imagen del Buda. Como señala Eliade (*ibid.*:28), “el umbral es a la vez el hito y la frontera que distingue y opone dos mundos y el lugar paradójico donde dichos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado”<sup>140</sup>. ¿Por qué se entra con la pierna izquierda primero? Para no dar la espalda al maestro, quien está sentado a la derecha de la puerta. Al mismo tiempo que se reconoce la frontera entre dos territorios cualitativamente diferentes, se rinde respeto al canal de

---

<sup>140</sup> De forma similar, Van Gennep (1986:29-30) señala que “la puerta es el límite entre el mundo exterior y el mundo doméstico, cuando se trata de una habitación común; entre el mundo profano y el mundo sagrado, cuando se trata de un templo. Así, ‘pasar el umbral’ significa agregarse a un mundo nuevo”. Cfr. también Bourdieu (2007), especialmente el último capítulo y el anexo.

comunicación entre ambos, pues sólo gracias a la guía de un maestro zen un practicante puede progresar en su práctica.

Luego, el neófito no debe olvidar que, aunque el *dojo* sea un salón sin paredes materiales que lo subdividan, existen muros invisibles que prohíben el paso y delimitan pasajes por donde se debe transitar. Cruzar la viga de entrada y dirigirse hacia la derecha del salón es violar una prescripción que alarmará a los practicantes antiguos, pues implica cortar la línea imaginaria que une al maestro con el Buda del altar. Esta línea no se cruza aún cuando el maestro esté ausente, lo cual sucede la mayor parte del año. Asimismo, la ubicación de los meditadores en el espacio sigue reglas implícitas que reflejan su estatus relativo dentro de la comunidad<sup>141</sup>. Los más nuevos se sientan a la izquierda del *dojo*, y los más antiguos –generalmente monjes- se sientan a la derecha, teniendo cada uno su lugar preestablecido. En las esquinas se ubican los “pilares”, practicantes sentados estoicamente en postura de meditación diez minutos antes de que todos entren para practicar. El requisito para cumplir esta función ritual es tener una buena postura de meditación y permanecer sin moverse hasta la finalización de la práctica, por lo cual son seleccionados para desempeñarla personas con cierta experiencia. Se dice que los pilares “sostienen” el espíritu del *dojo* con su férrea actitud, a la manera de esfinges que inspiran a los que recién ingresan al salón. Además, el sahumado es otro acto ritual que crea una atmósfera sagrada estimulando con perfume un sentido que habitualmente es poco utilizado. Quemar incienso simboliza para los miembros del grupo respeto, purificación y comunicación con las potencias espirituales, es por eso que el *shoko*<sup>142</sup> es muy importante en la ceremonia que se realiza en los *dojos* zen, luego del *zazen*.<sup>143</sup>

Además de las anteriores formas de relación entre el cuerpo y el espacio, el que comienza la práctica de la meditación debe familiarizarse con una serie de posturas, movimientos corporales y formas de realizar determinadas actividades tales como comer, caminar y sentarse en meditación. Si pensamos que el aprendizaje de las modalidades corporales de relación del individuo con el mundo no se detiene en la infancia, sino que prosiguen durante toda la vida (Le Breton 2002:9), entonces podemos

---

<sup>141</sup> Ver Ilustración 16.

<sup>142</sup> Ceremonia donde se colocan sobre un carbón encendido maderas o resinas que desprenden un agradable olor al ser quemadas. También se entiende como “*shoko*” a estos mismos materiales.

<sup>143</sup> En la Ilustración 14 se puede observar la entrada del *dojo* de Shobogenji donde se ve el altar con el *shoko*.

decir que el zen continúa con este aprendizaje, pero con pautas culturales diferentes y con objetivos particulares. Algunos de los detalles que hacen a la manera formal de desenvolverse en el espacio de práctica le serán explicados al novato en la llamada “iniciación a la práctica”, pero la mayoría de los comportamientos rituales los aprenderá mediante la imitación del resto de los practicantes.

Por ejemplo, el que se inicia va a aprender a realizar las prosternaciones o *sampai*, las cuales requieren cierta destreza corporal, al mismo tiempo que asimila su significado en el marco de las interacciones sociales con el resto del grupo. Aquellas se efectúan como parte de la ceremonia que se realiza al finalizar la meditación, frente a la estatua de Buda. Ocasionalmente, también se realizan delante del maestro zen antes de recibir instrucción oral, ya sea en un *mondo*, que como señalamos antes son preguntas públicas efectuadas al mismo en el *dojo*, o en el *dokusan*, es decir, una entrevista privada. Según la mayoría de los informantes estas prosternaciones, que implican arrodillarse en el piso hasta tocar la frente con la cabeza<sup>144</sup>, son ante todo una reverencia hacia la “naturaleza de Buda”, el estado original de identidad con la conciencia cósmica que todos los seres poseen. O sea que cuando hacen la reverencia, se dice que en realidad es hacia su naturaleza de Buda que se inclinan, reverenciando su propio aspecto sagrado. Otras interpretaciones de las prosternaciones la asocian con el abandono del cuerpo y el espíritu y la trascendencia de la individualidad condicionada para asumir la identidad con la conciencia cósmica. Sin embargo, una interpretación de la prosternación, escuchada frecuentemente en el trabajo de campo, le adjudica una función corporal: el *sampai* se realiza para movilizar las rodillas después del *zazen* y hacer que vuelva a circular la energía por las piernas. Como es aparente, existen diferentes interpretaciones que no son excluyentes; un practicante con cierto tiempo en el zen puede conocer todas ellas y enunciar una versión distinta dependiendo de la ocasión y el interlocutor<sup>145</sup>.

En el espacio sagrado -el templo o el *dojo*- se utiliza un saludo ritual, llamado en japonés *gasho*, que como señalamos arriba se realiza uniendo las palmas de las manos frente a la cara e inclinándose hacia delante. Se utiliza en numerosos momentos, siempre de una forma estructurada, como marca de inicio y fin de muchas de las

---

<sup>144</sup> Ver Ilustración 13.

<sup>145</sup> Por ejemplo, es frecuente que un practicante experimentado le explique a uno nuevo la última versión acerca del *sampai*, la que es presentada como una técnica corporal para hacer circular la energía de las piernas, pues ésta es más asimilable para alguien que no está acostumbrado –o encuentra ofensivo– al hecho de arrodillarse y colocar la frente en el piso delante de una imagen.



secuencias rituales (por ejemplo, como expresión de agradecimiento al ser servida la comida ceremonial). Pero incluso sucesos imprevistos como estornudar o toser durante el *zazen* son ritualizados: es preciso hacer *gasho* antes y después, como símbolo de respeto a los compañeros y de excusa por romper el solemne silencio de la meditación. La actitud corporal de unir las palmas de las manos también condensa varios simbolismos que, en general, giran en torno a la superación de concepciones dicotómicas, ya que representa la unión de los dos aspectos del sujeto, el cuerpo y el espíritu, o la unión de la individualidad con el cosmos. En todo caso, según los practicantes, hacer *gasho* no significa de ninguna forma una súplica a una potencia divina trascendente<sup>146</sup>.

También existe una forma ritual de comer durante los períodos de entrenamiento intensivo. El grado de complejidad que puede alcanzar dicha ritualización varía según la comunidad de la que se trate. En general, los grupos relacionados a la misión de Deshimaru en Occidente, tales como la *AZAL* y la *Ermita de Paja*, tienen una forma ceremonial de comer bastante menos compleja que la tradicional japonesa (denominada “*orioki*”). Sin embargo, conservan algunos elementos como el canto del *sutra* de la comida en japonés, el uso de cuencos y el silencio. Pero lo que esta comunidad aprecia como parte de la comida ceremonial de la mañana (después del *zazen*) es la costumbre de servir una sopa de arroz llamada *guenmai*, cuya preparación requiere toda una transmisión de saber tradicional<sup>147</sup>. Otros grupos como *Viento del Sur*, *Serena Alegría* y *Zen del Sur* no toman la *guenmai*, pero realizan la ceremonia del *orioki*. Este ritual varía en los detalles dependiendo de la comunidad, pero en todos los casos es en extremo complejo. Requiere de una gran pericia y precisión de movimientos para manejar un juego de cuencos y servilletas con las cuales se come en los templos zen de Japón. Dominar el arte del *orioki* implica un periodo de aprendizaje prolongado. Una de sus características es estar coordinado por un lenguaje no verbal, una serie de gestos convencionales que establecen la comunicación entre los comensales y los que cumplen con el rol de servir la comida. Por ejemplo, frotar rápidamente las palmas de las manos cuando alguien sirve significa que no se quiere más comida. Hay formas de comunicación no verbal para decir “de este plato no quiero”, y así sucesivamente. Aprender este lenguaje no verbal es importante a la hora de no quedarse hambriento en

---

<sup>146</sup> Ver Ilustración 6.

<sup>147</sup> Ver Glosario.

un retiro zen, pues uno puede confundir los signos, y la persona encargada del servicio seguir de largo<sup>148</sup>. Otra ceremonia relacionada al *orioki* es la bebida del té, que se efectúa de forma más o menos ritualizada en todos los grupos, menos la *AZAL* y la *Ermita de Paja*.

Por otra parte, la misma práctica de la meditación zen es una técnica corporal ritualizada que, como hemos mostrado en el capítulo anterior, está formalmente regida por una serie de pautas corporales que todo principiante recibe en la “iniciación a la práctica”. Más allá de la mayor o menor rigidez del centro zen con respecto a estas directivas, la construcción de un espacio sagrado y de una postura ritual es percibida por los mismos practicantes como de fundamental importancia, como revela la siguiente frase pronunciada por una practicante del grupo *Viento del Sur* durante una entrevista:

Cuando me siento en el *zafu* y miro el altar, es como que éste es mi espacio sagrado para calmarme. Puedo hacer lo mismo en mi living pero es más difícil porque necesito pelear con todos los niveles de información en mi mente para obtener un espacio de calma. Cuando estoy enfrente del altar, en mi *zafu*, puedo entrar en el espacio sagrado más fácil. Y también la postura de meditación me ayuda, porque puedo estar sentada en clase o ahora, pero no es lo mismo poner mis huesos en una línea que sirve para no usar los músculos, para mantener una postura cómoda: la postura de meditación sirve para poner en orden la casa de mi cuerpo. Entonces el espacio sagrado y la postura de meditación son para mí los dos rituales que sirven a la práctica.

Finalmente, es preciso señalar que otras técnicas espirituales que hemos descrito en el anterior capítulo, tales como la meditación caminando (*kinhin*) y la aplicación del *kyosaku*, se encuentran ritualizadas, requiriendo de un aprendizaje prolongado –a menudo largos años- para lograr desempeñarlas correctamente.

## **Sonidos zen y la construcción del tiempo sagrado**

En este apartado nos centraremos en los aspectos auditivos del ritual zen, tomando en cuenta su función en la organización de las actividades comunitarias y en la transmisión de simbolismos relacionados con su filosofía, a fin de indagar el papel que

---

<sup>148</sup> Ver las Ilustraciones 22 y 23.

juega el mismo en la construcción de una temporalidad sagrada. En este sentido, los sonidos rituales -ejecutados por instrumentos tradicionales tales como tambores, cuencos de metal y campanas de madera-, al mismo tiempo que estructuran el tiempo sagrado, transmiten una serie de representaciones con relación al tiempo profano, una reflexión sobre su impermanencia y su fugacidad.

La campana de madera es uno de los instrumentos más comunes: se toca antes de la meditación con el fin de convocar a los practicantes al *dojo*, y también para anunciar el final del *zazen*. En el caso del desayuno o el almuerzo, el sonido de la madera anuncia a la cocina, que en el templo que la *AZAL* posee en Capilla del Monte (Córdoba), es un edificio apartado por más de un centenar de metros del *dojo*, que el *zazen* ya terminó, y que los practicantes están listos para el desayuno ceremonial. Entonces la campana de la cocina, con su particular forma de ser tocada, contesta que la sopa de arroz tradicional ya está lista. Aparte del significado ritual-funcional de la campana de madera como ordenador temporal de las actividades, su simbolismo en relación al tiempo es una metáfora de lo impermanente y fugaz de la vida humana. En *Viento del Sur* la madera tiene una inscripción que habla del tiempo, de cómo éste se escapa rápidamente y de la necesidad de no desperdiciarlo. Es el llamado “mensaje del anochecer”, que dice así:

Respetuosamente les recuerdo,  
Vida y muerte es algo urgentemente serio,  
Todo pasa rápidamente a lo lejos,  
Y se desvanece la oportunidad de este instante.  
Que cada uno, completamente,  
Corte la negligencia, corte la indulgencia, y despierte.  
¡Atención! Que tu vida no pase en vano<sup>149</sup>.

En la *AZAL* este significado se sugiere por la forma peculiar en la cual se toca la madera, pues los primeros golpes tienen una gran pausa entre sí, y a medida que se van sucediendo esta pausa se acorta, como en un efecto rebote que cada vez es más rápido, hasta que al final es un repiqueteo que se apaga. Como explicó en una “iniciación a los sonidos” (instancia pedagógica ocasional en donde se transmite la forma correcta de

---

<sup>149</sup> Ver Ilustración 15 y 17.

tocar instrumentos ceremoniales y el simbolismo asociado a los mismos) el maestro Stephane Thibaut,

Lo que simboliza la (campana de) madera es que el tiempo pasa más y más rápidamente, por culpa de la conciencia. Cuantas más experiencias haya acumulado nuestra conciencia a lo largo del tiempo, más rápidamente pasa éste. Al principio para nosotros, un año es inmenso. Porque un año corresponde al 100% de nuestra vida. Pero después de dos años no es más que el 50 % de nuestra vida. Y después de treinta años, cuarenta años, cincuenta años, un año es muy pequeño, es solamente una pequeña porción<sup>150</sup>.

Otro instrumento utilizado es el gran tambor (*kaijo*) situado a la izquierda del altar de la sala de meditación, que también tiene un simbolismo relacionado con el tiempo. Se toca al final del *zazen* de la mañana y de la noche tantas veces como horas del día han pasado<sup>151</sup>. El final y el comienzo del *samu*, el trabajo comunitario, son anunciados por el sonido del tambor tocado de una manera característica, y también se utiliza para regular la velocidad del canto ritual, marcando el ritmo de los *sutras*, junto a otro instrumento llamado *mokugyo* o “pez de madera”. Este es un trozo de madera ovalado, ahuecado interiormente y tallado por fuera con formas que recuerdan un pez. Según la tradición zen, el pez simboliza el despertar y la atención, pues siempre está con los ojos abiertos y nunca duerme<sup>152</sup>.

Existen también otros sonidos que coordinan temporalmente los movimientos en el *dojo*. Sin entrar en profundidad en esta complejidad ritual, señalaremos que hay una gran campana que se toca cada tanto durante el *zazen*, la cual está ubicada sobre un campanario afuera del *dojo*, en el templo de la *AZAL*, y una campana mediana con la cual el encargado de la disciplina dentro del recinto sagrado señala el comienzo y el fin de la meditación. También se emplea una campanita de mano que marca los pasos del maestro a medida que circula por las tierras del templo. Se dice que sirve para espantar a los demonios, los cuales huyen ante su llegada. Además, cada instrumento se corresponde con algún rol ritual. Por ejemplo, la “campanita” es la persona encargada de tocar este instrumento, al igual que “tambor” se le dice a la persona que debe tocarlo

---

<sup>150</sup> En la Ilustración 15 una monja toca la campana de madera en *Shobogenji*.

<sup>151</sup> Ver Ilustración 14.

<sup>152</sup> Ver Ilustración 7.

en la ceremonia. Estos roles cambian frecuentemente, de modo que al concurrir a estas iniciaciones, el practicante se prepara para cuando sea nombrado en alguna función ritual para tocar los instrumentos<sup>153</sup>. En otros grupos, si bien algunos elementos del ritual son diferentes, el sonido y tiempo sagrado se encuentran estrechamente vinculados. Por ejemplo, en el grupo *Viento del Sur* existe un rol llamado *jikijitsu*, en el cual una persona se encarga de la regulación temporal de las actividades, efectuada mediante la ejecución de instrumentos tradicionales zen como el *mokugyo*<sup>154</sup>. Como señala una interlocutora, el *jikijitsu* es “el que controla el tiempo, los tiempos de la entrada al *dojo*, la salida, el comienzo y el final de cada *zazen*. Todo lo que sea el tiempo, y eso con distintos sonidos, campanas, maderas, van marcando”.

Por otra parte, estos sonidos son pequeños hitos que interrumpen el silencio, al igual que en un jardín zen, unas pocas piedras dispersas aquí y allá interrumpen la uniformidad de un mar de gravilla. El silencio ritual es tan importante como los sonidos a la hora de construir una temporalidad sagrada. Se dice que el mismo crea la atmósfera adecuada a la práctica de la meditación, pues permite bucear dentro de las profundidades del espíritu en busca del verdadero ser, sin las distracciones de los sonidos profanos.

## Los rituales como tecnología del ser

Más allá de los simbolismos y las funciones mencionadas, los rituales y formalidades que enmarcan la práctica de *zazen* son percibidos por los propios practicantes como una serie de dispositivos que posibilitan la transformación del ser. ¿Cómo se produce esta transformación? Mediante la concentración en cada acto realizado. En el *zazen* el practicante se concentra en la postura y la respiración, trayendo de vuelta su atención al momento presente cada vez que los pensamientos lo alejan de él. Luego, al terminar la meditación, lleva esta concentración a cada acto ritual, como por ejemplo a la ceremonia del *oryoki*, a la entrada y la circulación por el *dojo* y al saludo ritual. Una interlocutora explicaba en una entrevista:

---

<sup>153</sup> Analizamos con mayor profundidad los roles rituales y su vinculación con la dimensión política en el Capítulo 9 de la tesis.

<sup>154</sup> Ver Ilustración 7.

Mira, ¿nosotros cómo vivimos los rituales, y cómo los vivo yo, y como a veces tratamos de transmitir acá? Porque sí, encontramos mucha resistencia. Para mí es como que crean un marco, un marco de la práctica. Inclusive los rituales en sí, así como el momento de la meditación, cuando cruzamos las piernas, cada movimiento, el *gasho*, el caminar, el cruzar las manos, todo tiene que ver con la atención, ¿no? De llevar ahí la atención, es todo para mí...facilita eso, crea un contexto, un marco para facilitar la práctica en sí. Yo sé que yo entro al *dojo*, y hago el *gasho*, y en mí hay un cambio, ya es como que ya la meditación empezó, de algún modo. Es como que el ritual me conecta rápidamente con la práctica, es un modo de facilitarla.

Por otra parte, los instrumentos, además de regular temporalmente las actividades cotidianas, hacen alusión a una condición de la conciencia despierta, libre y no condicionada por el tiempo, lo cual es en el zen el “verdadero ser” o la “naturaleza de Buda” que todos poseen y hay que descubrir por medio de la atención. Tanto la metáfora del despertar en el *mokugyo*, como el simbolismo de la campana de madera recuerdan al practicante la necesidad de situarse más allá del pasado y el futuro profano, para instalarse en una condición de libertad atemporal, en un presente eterno no condicionado por el paso del tiempo. La función de los sonidos como tecnología del ser adquiere aquí su máxima expresión: es preciso que la conciencia se concentre en ellos, sienta su vibración, se deje moldear por el silencio o por el sonar de maderas, campanas y tambores, y se reintegre así a la eternidad del instante presente.

Además, el tiempo sagrado de la vida comunitaria zen es un tiempo pleno, altamente estructurado en base a secuencias de actividades. Desde temprano a la mañana hasta la noche, especialmente en períodos de entrenamiento intensivo, las actividades se suceden una tras otra y hay muy poco tiempo libre. Si uno da una mirada a un programa de actividades de un día en el zen, la impresión es que está repleta de eventos:

**Cuadro 8.** Cronograma de actividades diarias durante una *seshin*

hs.	<i>Viento del Sur</i>	hs.	<i>AZAL</i>
5.00	Despertar	7.00	Despertar
5.15	Práctica corporal	7.30	<b>Zazen</b>
5.25	Ceremonia del té	9.00	Ceremonia de <i>sutras</i>
5.30	<b>Zazen</b>	9.15	Desayuno ceremonial
7.30	Desayuno ceremonial	9.30	Descanso
8.00	<i>Samu</i>	11.00	<b>Zazen</b>
8.30	Descanso	12.30	Descanso
9.30	Ceremonia de <i>sutras</i>	13.00	Almuerzo
10.00	<b>Zazen</b>	13.30	Descanso
12.30	Almuerzo ceremonial	15.00	<i>Samu</i>
13.00	Descanso	16.30	Fin de <i>samu</i>
14.30	Ceremonia del té	17.00	<b>Zazen</b>
14.35	Práctica corporal	18.30	Descanso
15.30	<b>Zazen</b>	19.00	Cena
18.00	Merienda	20.00	<b>Zazen</b>
18.30	<i>Samu</i>	21.30	Descanso
19.30	<b>Zazen</b>	23.00	Fin de actividad y sueño
20.00	<i>Teisho</i> (charla del maestro)		
21.30	Ceremonia de <i>sutras</i>		
22.00	Fin de actividad y sueño		

Sin embargo, la gran mayoría de estas actividades están diseñadas como tecnologías que permiten posar la mirada sobre la propia subjetividad. En el siguiente fragmento de una entrevista, un practicante explica porqué uno debe sacarse el reloj durante los periodos de práctica intensiva:

Porque esa enseñanza o esa realización incluye un giro en tu vivencia del tiempo completo, entonces la tradición y el *container* te ayuda, te saca el reloj, déjalo, déjalo, así te podés olvidar también de eso. Entonces, chau relojes. Venimos, como dice Daniel, literalmente, a perder el tiempo.

Entonces, si consideramos que una de las características de la posmodernidad es la compresión del tiempo y el espacio, donde el exceso de información y la volatilidad de las modas, las ideas, los valores y las prácticas dominan el panorama (Harvey, 1989), y tenemos en cuenta que la gran mayoría de los centros zen argentinos tienen su epicentro en la Ciudad de Buenos Aires, donde las características que adjudica David

Harvey a los tiempos actuales no son desconocidas, podemos hipotetizar sobre el atractivo que los contextos espaciotemporales que crea y propone el zen tiene para los buscadores religiosos. La experiencia del tiempo sagrado del zen está caracterizada por una desaceleración del flujo de la información exterior y la mirada del sujeto puesta sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su conciencia, mediante dispositivos de creación de tiempo para la reflexividad y la exploración de la subjetividad. Quizás sea este carácter desalienante de la experiencia del tiempo y el espacio sagrado del zen lo que juega un papel de primera importancia a la hora de atraer a nuevos miembros a los grupos de práctica que se han desarrollado en la Argentina durante las dos últimas décadas.

Por otra parte, en el tiempo sagrado de la vida comunitaria, la totalidad de la vida adquiere una significación religiosa en la cual son sacralizados los actos de sentarse, caminar, comer y trabajar. En este sentido el ritual se revela como un mecanismo de construcción de lo sagrado, pues es en sí una técnica pedagógica que permite la consagración de la vida orgánica y cotidiana. Así, una practicante observa lo siguiente:

El ritual le da sentido a lo cotidiano. Si hay algo que tiene el zen es que eso que a la gente no le da importancia, cocinar, comer, pasa a ser sagrado, que es lo que hemos perdido. Que lo más vano pasa a ser sagrado. Porque es sagrado cómo comemos, qué decimos, cómo miramos, cómo nos movemos, lo pequeño, lo más nimio.

Esta sacralización de lo cotidiano que se da en el contexto de actividades zen es llevada a la vida diaria, y en este sentido el ritual facilita la transformación de la experiencia del ser-en-el-mundo. Por ejemplo, según algunos interlocutores, el *kinhin* opera como medio de comunicación entre la práctica del zen y la vida cotidiana. Entre la postura de meditación y las acciones habituales en la esfera profana, el caminar consciente es una fase liminar que permite aprender a concentrarse estando el cuerpo en movimiento. Sucede lo mismo con la práctica del *samu*, el trabajo comunitario “sin espíritu de provecho” que se realiza luego de la práctica de la meditación. El ideal es que la actitud de atención de la meditación se incorpore a las actividades realizadas como parte de la comunidad, las cuales varían desde construir un baño en el templo hasta diseñar un sitio *web*. Un practicante, refiriéndose al *samu*, afirma:



Es el trabajo de Buda, trabajar por el simple placer de trabajar. Se dice que es para los demás, sin buscar provecho, pero es hacer cualquier actividad y estar completamente ahí, sea lo que sea. Yo creo que el *samu* se vuelve también todo lo que hacés en tu vida. Es un samu dormir, trabajar por un sueldo también. Para mí, después de tener la experiencia del samu del zen, me cambió completamente mi relación con el propio trabajo remunerado. Para mí trabajar es un placer, y lo hago, creo, con el mismo espíritu del *zazen*.

De modo que, en un sentido estricto, el *samu* se refiere a las tareas que se realizan en el marco de la práctica grupal. Pero también el *samu* es pensado por algunos miembros del grupo no sólo como las “actividades zen”, sino que tiene un sentido amplio que se refiere a todas las actividades realizadas cuando no se hace meditación. El trabajo ritualizado o *samu* es entonces un momento liminar entre el *zazen* y la vida cotidiana, y a la vez una técnica que permite sacralizar la vida profana. Como es evidente, lo cotidiano es transformado en un espacio de producción de significados asociados a lo religioso, de forma que se tiende a diluir las fronteras entre lo sagrado y lo profano<sup>155</sup>. Estas representaciones del ritual que hemos visto se van configurando mediante un proceso de internalización de los significados de las prácticas concretas, que generalmente comienza como un rechazo ante lo extraño, ante la otredad de las formas rituales, y culmina con una elaborada conceptualización del ritual, que adquiere uno de sus significados como técnica de transformación de la subjetividad. Por ejemplo, un interlocutor nos relata que:

La primera vez, al ver la ceremonia, tenía un rechazo enorme. Pero después empezás a ver que todo tiene una conexión. Desde dejar los zapatos hasta salir con el pie derecho del *dojo*, está todo unido, va de la mano (...) lo que yo siento es que es la forma más directa de influir en el espíritu de la concentración. Y eso automáticamente pasa a tu vida, entendés, son todas formas o maneras de, precisamente, educarnos, para aprender a concentrarnos, a no estar con mil millones de boludeces en la cabeza, todo el tiempo.

---

<sup>155</sup> Aquí el ritual presenta cierto carácter ambiguo, pues opera en un doble movimiento que primero segrega para luego volver a unir la dimensión sagrada y la profana (cfr. Bourdieu, 2007:317-418). Sin embargo, en este caso la nueva síntesis confiere una primacía a la primera esfera, que tiñe de cualidades sagradas a la realidad mundana.

En suma, el ritual es en sí una tecnología del ser que permite llevar la práctica del zen a la vida cotidiana, situándose como articuladora de las esferas de lo sagrado y lo profano. De esta manera, la práctica de la concentración en el acto ritual se sitúa en una posición liminar entre la concentración durante el *zazen* y la concentración en la vida diaria.

Para finalizar este apartado, queremos referirnos al papel que juega el ritual como marco de contención afectiva, pues como señala Víctor Turner (1980:42-43), los rituales y su simbolismo ayudan a dominar potentes afectos tales como el dolor, el temor y el apego. En este sentido, los periodos de práctica intensiva en el zen son una crisis artificialmente producida (Beck 1993). En las entrevistas y en el trabajo de campo observamos que la práctica del zen promueve fuertes impactos a nivel de la subjetividad. Como explica un practicante, el *zazen* es para el ego “como un golpe directo a la nariz”, que puede tocar los aspectos más dolorosos del ser. Por ello el *dojo* es tradicionalmente el lugar donde “se plantan budas”, pero además es llamado el lugar donde “se mata al hombre”. Una analogía de la práctica de la meditación es la de “entrar al ataúd”. De modo que el ritual zen encuentra uno de sus lugares como marco de contención emocional y ontológica en un territorio sagrado en donde el practicante vive procesos subjetivos de vida y muerte, de dolor y felicidad, de angustia y paz, como parte del proceso general de transformación del ser. En este sentido, un practicante reflexiona:

Todo un set de movimientos, sonidos, prácticas, vestimentas, etc. que pueden ser un *container* apropiado para esa realización, que toma para mí mucho sentido en *sesshin*. Entonces Dogen (dice): “estudiar el camino del Buda es estudiarse a uno mismo”. Ahí ya te está diciendo qué es esto. “Y estudiarse a uno mismo es olvidarse de uno mismo”, y ahí ya, hay qué joda, puedo olvidarme (de mí mismo) acá (la plaza donde estábamos realizando la entrevista) pero puedo darme una piña (me puedo accidentar). Necesito un *container*. “Olvidarse de uno mismo es ser iluminado por todas las cosas”, tu cuerpo y tu mente caen, como el cuerpo y mente de los otros. Eso necesita un *container*, necesita la regularidad que propone el ritual. Que vos y tu cuerpo ya saben.... tengo que girar para allá, tengo que hacer tal cosa, sé que me van a avisar....me saco el reloj y me entrego.

De este modo, el ritual zen facilita el abandono del ego personal, pero también permite -como dicen los practicantes- “armonizarse con los demás” siguiendo formas de hacer tradicionales del grupo, desempeñadas colectivamente. Esto, sumado al contenido

afectivo que se mueve en la meditación zen, contribuye a crear un sentimiento de unión grupal, el espíritu de la *sangha*. En palabras de un practicante, el *sampai* o prosternación es, además de los símbolos que ya hemos mencionado, “un gran símbolo de humildad, nos volvemos más humildes *practicando todos juntos el sampai, se genera una unidad muy fuerte, y es hiperpoderoso*”<sup>156</sup>.

## **El lugar del ritual en el zen**

Tras este recorrido por algunos aspectos ceremoniales y simbólicos del zen, estamos en condiciones de preguntarnos qué mecanismos de ritualización evidencian lo visto anteriormente. Virtualmente todos los que sugiere Bell (1992): la formalidad, pues se establecen pautas de conducta que afectan casi todos los momentos de vida comunitaria; la rigidez, debido a que estas pautas no son muy pasibles de cuestionamiento; la repetición –de ceremonias y de prácticas corporales como la meditación– como esencia de la vida espiritual; y el tradicionalismo, que aunque es selectivo, está siempre presente. Además, pensando en los mecanismos que propone Da Matta (1997), se podría decir que muchos de los rituales operan por reforzamiento, pues ritualizan – llevando al máximo grado de formalidad y rigidez - actividades cotidianas como comer y trabajar. De modo que el concepto de ritualización propuesto por los autores parece fructífero ya que remarca la dinámica procesual de los rituales, los objetivos sociales de los mismos y los distintos medios que emplean para lograrlos, dejando de lado un enfoque tipológico que busque delimitar el ámbito del ritual. Entonces, a la luz de lo referido, la pregunta clave no sería si una práctica es o no un ritual, sino en qué grado una práctica social está ritualizada, con qué objetivo se realiza esta ritualización, y mediante qué mecanismos se efectiviza. En este sentido, muchos de los rituales zen se revelan como prácticas sociales que articulan múltiples significados y funciones, tanto para los propios practicantes como para la mirada del investigador. Aquí nos hemos centrado en el lugar que encuentra el ritual como creador y delimitador de un tiempo y un espacio sagrado, como tecnología espiritual que produce cambios en la subjetividad y como estadio liminar que conecta la práctica de la meditación y la

---

<sup>156</sup> Efectivamente, como afirma Durkheim (1968:15) “los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos” y más adelante “los ritos son, ante todo, los medios por los cuales el grupo social se reafirma periódicamente (*ibid.*:394).

vida cotidiana. En suma, podemos decir, parafraseando a Clifford Geertz, que es en el ritual

... donde los estados anímicos y motivaciones que los símbolos religiosos sagrados suscitan en los hombres, y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y se refuerzan los unos a los otros. En un acto ritual el mundo vivido y el mundo imaginado, fusionados por la obra de una sola serie simbólica, llegan a ser el mismo mundo y producen así esa idiosincrásica transformación de la realidad (1997:107).

No obstante, es preciso mencionar que lo expuesto no agota la temática del lugar específico que encuentra el rito en el zen. Quedan muchos temas que abordaremos en los próximos capítulos, como por ejemplo la cuestión de los ritos de pasaje, los cuales toman la forma de ordenaciones de *bodhisatva* (llamadas toma de preceptos o *jukai* en algunos grupos), ordenaciones de monje, y la “transmisión del *dharma*”, rito por el cual un maestro zen certifica a un discípulo como su sucesor espiritual. Como hemos mencionado anteriormente, estas ceremonias son claves al momento de configurar las identidades individuales de los practicantes, ya que involucran la adscripción a la “familia del Buda” mediante la pertenencia a un linaje de ancestros que se remontan al mismo fundador del budismo. Además, el estudio de los rituales es importante a la hora de determinar la manera en que se distribuyen los derechos y deberes en el zen, ya que los diversos roles rituales construyen un sistema de relaciones en el cual los actores sociales se posicionan con diversos grados de poder. En la PARTE III analizaremos en profundidad la cuestión de los ritos de pasaje y la dimensión política del ritual. Pero antes de ello, en los dos capítulos que restan de la PARTE II, nos abocaremos a explorar la cuestión de los rituales orales analizando las recitaciones de *sutras* que se realizan en las ceremonias zen. Esta práctica es importante en cuanto a los significados que transmite -constituyéndose en portadora de saberes tradicionales-, así como por la funcionalidad que los mismos practicantes le otorgan, y el papel que desempeña en la construcción de la identidad grupal. Luego, exploraremos lo que podríamos llamar la dimensión creativa de los ritos orales, la forma en que la oralidad se convierte en textualidad, en un proceso esencial para la producción y la reproducción del budismo en un nuevo contexto.



## **Capítulo 5**

### **Plegarias, dedicaciones y *sutras***



El capítulo indaga en las plegarias realizadas en el ámbito de los grupos budistas zen explorando, en primer lugar, su contenido doctrinal. En segundo término, mostramos que los relatos que los practicantes efectúan sobre las plegarias giran no sólo en torno a su sentido intelectual y su rol de rito de protección y/o de ayuda a los difuntos, sino también en relación a su papel como práctica de entrenamiento de la respiración y como promotora de armonía y un sentimiento de *communitas* grupal. En este punto, retomando la propuesta del estudio seminal de Marcel Mauss sobre la oración, planteamos que las plegarias zen adquieren rasgos de materialización y colectivización, condicionados social y culturalmente por cierta actitud anti-ritual de la modernidad y por una crítica al logocentrismo occidental. Finalmente, cuestionamos la concepción de la oración en términos de un rito exclusivamente oral y proponemos incluir modalidades somáticas y gestuales de vincularse con lo sagrado. Así, la meditación puede ser considerada como una forma de plegaria no verbal, distanciada de la oración cristiana debido a que rechaza la disociación entre el hombre y la divinidad y a que prioriza las técnicas corporales de acceso a lo sagrado.

## **El estudio antropológico de la oración**

Cien años atrás Marcel Mauss destacó la pobreza de estudios sobre las plegarias, ya que los investigadores de la religión no se habían ocupado de este fenómeno. Los únicos que habían teorizado sobre la oración fueron los teólogos y filósofos, quienes la consideraban como un fenómeno individual<sup>157</sup>. Mauss rechazó esta perspectiva y argumentó que la oración está repleta de factores que escapan a un análisis subjetivo: es un fenómeno social, fragmento de una religión -entendida ésta como un sistema de representaciones y prácticas colectivas referidas a los seres sagrados- por lo cual su contenido y su forma son de carácter tradicional y social. En otras palabras, toda oración es un discurso ritual adoptado por una sociedad religiosa que consiste en una serie de palabras cuyo sentido está determinado y organizado según la ortodoxia del grupo (Mauss 1970: 112-118). Pese a la advertencia de Mauss, escasas investigaciones sobre la plegaria desde una perspectiva sociocultural se han realizado hasta la fecha. En contraste, el fenómeno ha recibido una creciente atención desde disciplinas tales como

---

<sup>157</sup> A lo largo de este trabajo empleamos indistintamente los términos “oración”, “rezo” y “plegaria”. Para una discusión acerca de las diferentes etimologías, connotaciones y usos que los mismos pueden presentar, ver Cabral (2009).



la neurología, la psiquiatría, la biología y la medicina<sup>158</sup>. En estos trabajos es evidente que se reiteran viejos reduccionismos, pues no sólo se ignoran los determinantes socioculturales de las plegarias, sino que también es sesgada la dimensión subjetiva del que las pronuncia. Sin embargo, el reciente número de la revista *Religião e Sociedade* titulado “*La plegaria*” – en homenaje a los cien años de la publicación del tratado de Mauss – es una excepción. La edición se compone de una serie de artículos dedicados a explorar el fenómeno de la oración desde la mirada de las ciencias sociales, a través de un compendio de estudios empíricos que refieren a diversas formas de religiosidad tales como el catolicismo brasileiro<sup>159</sup>, la Iglesia Tokoísta de Angola<sup>160</sup> y las comunidades musulmanas de Lisboa y Río de Janeiro<sup>161</sup>.

Con el propósito de profundizar en el análisis de la ritualidad zen que comenzamos a explorar en el capítulo anterior, aquí proponemos indagar el significado, los usos y los determinantes sociales de las plegarias de nuestros centros budistas. En la descripción y el análisis contemplamos las narrativas enunciadas por los propios protagonistas y retomamos las nociones propuestas por Mauss (1970) en su ensayo<sup>162</sup>. Para contextualizar la problemática aquí trabajada, a continuación reseñamos brevemente las ideas introducidas por el mencionado autor.

---

<sup>158</sup> Aquí pueden distinguirse dos líneas de investigación: la primera es la que estudia las alteraciones funcionales del cerebro -mediante técnicas tales como la neuroimagen- durante la enunciación de plegarias, recitaciones de sutras, repetición de mantras y meditaciones de visualización en budistas y católicos [cf. entre otros, los trabajos de Newberg *et. al.* (2003b) y Shimomura *et. al.* (2008)]. La segunda línea indaga los efectos de las plegarias en la salud de las personas desde una perspectiva médica, en pacientes con problemas cardíacos, alcoholismo, artritis, dolencias renales, etc. [cf. Tosta (2004), quien reseña una decena de estas investigaciones].

<sup>159</sup> Así, Reesink (2009) analiza la forma en que es rezado el rosario en dos sectores socioeconómicos (uno popular y otro de clase media) de una ciudad de Brasil. Asimismo, Oliveira (2009) efectúa una interpretación del valor simbólico de los rosarios católicos y de la forma en que se construye la sacralidad del mismo, centrándose en la tensión entre los usos cotidianos de los fieles y las prescripciones eclesiásticas. Finalmente, Pereira (2009) indaga en las oraciones del Movimiento de Renovación Carismática en tanto que medios privilegiados para invocar la presencia del Espíritu Santo.

<sup>160</sup> Blanes (2009) explora la oración en este movimiento cristiano de raíces protestante, develando su condición estructurante de doctrinas con implicancias políticas -a un nivel histórico-, y su rol clasificador y jerarquizador –en los tiempos actuales. Encuentra en ambos momentos una "espacialización de la oración", entendida como la asociación entre prácticas de oración y la constitución de espacios de desigual acceso.

<sup>161</sup> De los dos trabajos sobre islamismo, el de Chagas (2009) examina el rol de la plegaria en el proceso de construcción de identidades religiosas de la comunidad sunnita de Río de Janeiro, a la vez que focaliza en los efectos sociales de la oración entre sus miembros. A su vez, Mapril (2009) demuestra que las interpretaciones del *salat* de los musulmanes de Lisboa son parte de un discurso dominante sobre disciplina, devoción y pietismo por parte de los sectores de elite de los musulmanes, quienes construyen espacios de oración como estrategia para islamizar el territorio.

<sup>162</sup> Aunque es preciso mencionar que nuestra mirada también ha sido influenciada por aportes más recientes, tales como los de Cazeneuve (1972), Jauregui (1997) y Sidorova (2000).

Según Mauss, la oración es un fenómeno central de la vida religiosa, en primer lugar, porque en ella convergen el rito y la creencia: es a la vez un acto y la expresión de una doctrina; y en segundo lugar, porque ha adquirido una importancia cada vez mayor, llegando a ser el todo de la religión si pensamos, por ejemplo, en el protestantismo. Por ello elabora un plan de estudio de la plegaria que consta de varios pasos sucesivos, comenzando por el análisis del surgimiento de la oración en las religiones elementales, para continuar examinando su proceso de intelectualización e individualización; y finalizando por la indagación de los casos en que se produce la regresión de la oración - evidenciada por su materialización y colectivización. En pocas palabras, para nuestro autor estudiar la oración implica inquirir en su surgimiento, evolución y regresión (Mauss 1970: 95-103). Para ello propone un método que puede considerarse como una aplicación de los principios durkheimianos al caso específico de la plegaria<sup>163</sup>, que se compone de tres momentos: la definición, la observación y el análisis. Con respecto al primero de ellos, el autor construye la noción de oración a través de su inclusión en categorías cada vez más específicas, arribando a la definición de la plegaria como un “rito religioso, oral, dirigido directamente a las cosas sagradas” (Mauss 1968: 414). El segundo momento, la observación o “crítica”, se articula en torno al principio de la interdependencia de los fenómenos sociales, bajo la propuesta de ligar un hecho a su medio y comprendiendo que el medio ha actuado sobre el hecho. En este sentido, Mauss enfatiza que es preciso buscar las fuerzas que transforman una institución en el ambiente social, ya sea a nivel de la sociedad en general -influencias políticas, económicas o jurídicas- o a nivel del sistema religioso de esa sociedad. Por último, la explicación consiste en establecer entre los hechos un orden racional, es decir, construir una jerarquía de nociones que constituya una teoría de la oración. En este punto es preciso explorar las formas más rudimentarias, para luego rastrear aquellas que le son propias a las religiones más desarrolladas, dado que considera que la oración en su forma original es una repetición mecánica, exteriorizada y colectiva, y que posteriormente se torna en una acción individual e intelectual (Mauss 1970: 123-133).

En relación al tema de este capítulo, nos interesa retomar algunos de los aportes teórico-metodológicos planteados por Mauss. Por un lado, su concepto de oración, debido a que nos permitirá recortar el conjunto de fenómenos a ser descriptos y analizados; por otro lado, la idea de que las oraciones pueden variar según el grado de

---

<sup>163</sup> Explicitados en el clásico *Las reglas del método sociológico* (Durkheim 2003)

individualización e intelectualización, en un extremo, y de repetición mecánica y colectiva, en el otro; finalmente, la noción de “crítica interna”, pues nos permite vincular la oración estudiada con el contexto sociocultural y religioso en el que está inserta. De todos modos, es preciso dejar claro que el empleo de estas nociones es más una apropiación crítica que una adopción incondicional pues, como veremos más adelante, cuestionaremos tanto la restricción a lo verbal de la definición de oración, así como la lectura en términos evolutivos de sus variaciones.

Con estas ideas en mente, a continuación exploramos las modalidades y los significados de las plegarias en los grupos budistas zen argentinos. Luego, rastreamos el significado que tienen para los propios actores religiosos, el proceso de colectivización y materialización que la misma evidencia, y examinamos los factores socioculturales que contribuyen a que dichos ritos adquieran los usos y significados actuales. Por último, planteamos una reformulación de la definición de oración de Mauss con el propósito abarcar modalidades corporales de comunicación con lo sagrado.

## **Las plegarias del budismo zen argentino**

Los practicantes de meditación zen realizan en sus ceremonias la *performance* de rituales orales que, desde la perspectiva maussiana, pueden definirse como plegarias u oraciones. Estas se componen de los antiguos *sutras* que desde hace cientos de años se cantan en los templos japoneses. Antes de entrar en su descripción, es preciso mencionar que en la Argentina existe una simplificación con respecto al ritual tradicional japonés, por cuanto el número de textos cantados es menor, aunque entre ellos hay una cierta unidad, un núcleo básico presente en todos los grupos. Los cantos o recitaciones rítmicas son frecuentemente acompañados de instrumentos tradicionales que marcan los tiempos. A su vez, están insertos en un contexto ritual más amplio que, como hemos visto en el capítulo anterior, regula los gestos y distribuye los cuerpos dando lugar a la construcción de una forma de sacralidad tanto espacial como temporal propia de la práctica del zen.

A modo de ejemplo, describiremos la ceremonia efectuada después del *zazen* en los centros de la *Asociación Zen de América Latina (AZAL)*, dirigida por el maestro zen Stéphane Thibaut, discípulo del fallecido maestro japonés Taisen Deshimaru. En ellos se recitan seis plegarias: el *Sutra del Kesa (Dai Sae)*, el *Sutra de la Gran Sabiduría*

(*Maka Hannya Haramita Shingyo*), los Cuatro Grandes Votos (*Shiguseiganmon*), el Ofrecimiento Universal (*Eko*), las Recomendaciones para la Práctica del *zazen* (*Fukanzazengi*) y el *Sutra* de las Comidas (*Busscho Kapila*).

El *Sutra* del *Kesa* se canta tres veces al finalizar el *zazen* matutino, al mismo tiempo que los que tienen un *rakusu* se lo colocan sobre la cabeza:

Hábito universal, beatífico e ilimitado  
Ahora tengo el *satori* de Buda  
Para ayudar a todos los seres  
Oh, maravillosa emancipación

Posteriormente se recita en postura de meditación el *Sutra* de la Gran Sabiduría (*Sutra* del Corazón o *Hannya Shingyo*), acompañado del *mokugyo* y la campana:

El *bodhisatva* de la Verdadera Libertad, por la práctica profunda de la Gran Sabiduría, comprende que el cuerpo y los cinco *skandha* (sensación, percepción, pensamiento, actividad, conciencia) no son más que vacuidad (*ku*) y mediante esta comprensión ayuda a todos aquellos que sufren. ¡Oh Sariputra!<sup>164</sup>, los fenómenos no son diferentes del vacío; el vacío no es diferente de los fenómenos. Los fenómenos se vuelven *ku*; *ku* se vuelve fenómeno. Los cinco *skandha* son también fenómenos. ¡Oh Sariputra!, toda existencia es *ku*. No hay nacimiento, ni comienzo, ni pureza, ni mácula, ni crecimiento, ni disminución. Por eso, en *ku*, no hay ni forma ni *skandha*, ni ojo, ni oreja, ni nariz, ni lengua, ni cuerpo, ni conciencia. No hay color, ni sonido, ni olor, ni gusto, ni tacto, ni objeto de pensamiento. No hay sabiduría ni ignorancia, ni ilusión ni cese de la ilusión, ni decadencia ni muerte, ni fin de la decadencia ni cese del sufrimiento. No hay conocimiento, ni provecho, ni no provecho. Para el *bodhisatva*, gracias a esta sabiduría que conduce más allá, no existe ni el miedo ni el temor. Toda ilusión y todo apego han sido cortados, y puede aprehender el fin último de la vida, el *nirvana*. Todos los Budas del pasado, del presente y del futuro pueden alcanzar la comprensión de esta suprema sabiduría que libera del sufrimiento y permite encontrar la realidad con este *mantra*<sup>165</sup> incomparable que dice así: "Vamos, vamos, todos juntos más allá del más allá, a la orilla del *satori*"

---

<sup>164</sup> Sariputra es el discípulo del Buda a quien le está hablando.

<sup>165</sup> Ver Glosario.

Luego del *Sutra* del Corazón, y manteniendo el *zazen*, se pronuncian los Cuatro Grandes Votos del *Bodhisatva*:

Por innumerables que sean los seres, me comprometo a salvarlos.  
Por inagotables que sean las pasiones, me comprometo a extinguirlas.  
Por inconmensurables que sean los *dharmas*, me comprometo a obtenerlos.  
Por incomparable que sea la verdad del Buda, me comprometo a alcanzarla.

Inmediatamente se canta el *Eko* u Ofrecimiento Universal, acompañado de varias prosternaciones:

Deseo con un espíritu profundo y respetuoso hacia los *Tres Tesoros*: el Buda, el *Dharma* y la *Sangha*, que todos participéis con atención en nuestra ceremonia. Ya hemos recitado el *Sutra* del *Hannya Shingyo*, con sus tres grandes méritos invisibles. Veneración para nuestro muy Gran Maestro de las enseñanzas sagradas, el Buda Shakyamuni; para el maestro más elevado Bodhidharma, fundador de la esencia del zen, veneración; para el gran maestro Dogen, veneración; para Keizan Jokin, veneración; para sus discípulos directos, veneración; para mi querido y gran maestro Shomon Kodo, veneración. Para vosotros, mis discípulos y para todos los puros participantes del *dojo*, ruego con mi espíritu más elevado por vuestra verdadera salud y felicidad. Y para ello me prosterno, abandonando completamente mi espíritu y mi cuerpo.

En último lugar, durante el desayuno, se canta el *Bussho Kapila*, el cual coordina todos los movimientos empleados en el *orioki*:

Buda nació en Kapila.  
Tuvo el *satori* en Nagada.  
Enseñó en Harana.  
Entró en el *nirvana* en Kuchira.  
Los cuencos del *Tathagatha*<sup>166</sup>, ahora los abrimos.  
Que podamos, junto a todos los seres, alcanzar el *nirvana* y despojarnos de las tres manchas (...).

---

<sup>166</sup> “El que así ha venido” (sancs.), otra forma de designar a Sidharta Gautama.

Todos los *Bodhisatvas* y los Patriarcas.  
El *Sutra* de la Sabiduría que va más allá.  
Mi reconocimiento va a todos los seres que contribuyeron a darme este alimento.  
Recibo este don de alimento considerando mis imperfecciones.  
Detener la cólera y los deseos es la verdadera religión.  
Este alimento debe tomarse como un medicamento para la salud del cuerpo.  
Tomo este alimento para perfeccionarme en la Vía.  
A ustedes, todos los muertos y todas las existencias animales.  
Ahora les ofrezco este alimento.  
Que se expanda en todo el universo.  
Espero comer con ustedes.  
Para el Buda, para el *Dharma* y para la *Sangha*.  
Para la sociedad y la humanidad entera.  
Para los inocentes y aquellos que no pueden ayudarse a sí mismos.  
Para todas las existencias del universo, que este alimento se ofrezca y se coma.  
La primera cucharada es para cortar el mal.  
La segunda es para practicar el bien.  
La tercera para ayudar a todos los seres.  
Juntos seguiremos la *Vía* de Buda.  
Lavo este cuenco con agua.  
Sabe a néctar celeste.  
Se la ofrezco a todos los muertos.  
Que les sirva de alimento.  
Que les quite la sed como el rocío de la mañana.

Además, en ciertas ocasiones se recita el *Fukanzazengi* (Recomendaciones para la Práctica del *Zazen*), otro texto muy conocido del zen, escrito por el maestro Dogen en el siglo XII a su regreso de China<sup>167</sup>.

Con respecto al resto de los centros zen argentinos, en la *Ermita de Paja* y *Viento del Sur* las oraciones recitadas son prácticamente las mismas, aunque existen pequeñas variaciones tales como la recitación del *Kanzeon*<sup>168</sup>. En *Zen del Sur* también

---

<sup>167</sup> El texto traducido al español tiene más de mil palabras, por lo que es demasiado extenso para ser aquí transcrito. Más adelante en este capítulo diremos algunas palabras acerca de su contenido.

<sup>168</sup> Un *sutra* corto que se recita varias veces seguidas durante la ceremonia, que traducido reza así: “Por las mañanas mis pensamientos son *Kanzeon*, por las noches mis pensamientos son *Kanzeon*; pensamiento tras pensamiento, ¿te das cuenta que antes de nuestro origen ya existía?; y pensamiento tras pensamiento

se entonan estas mismas plegarias, principalmente el *Hannya Shingyo*, los Cuatro Grandes Votos, el *Fukanzazengi* y el *Bussho Kapila*. En el caso del *Centro Zen Cambio Sutil* frecuentemente sólo se recita el *Hannya Shingyo* y los Cuatro Votos, mientras que en el *Templo Serena Alegría* se le suman a estos últimos el *Eko* u Ofrecimiento Universal. Finalmente, en el *Zendo Betania*, un grupo que, recordemos, presenta fuertes vínculos con el catolicismo, las plegarias básicamente son las que aquí transcribimos, aunque su recitación es menos frecuente y se combina con oraciones cristianas. De todas formas, en este caso el rito central corresponde a la liturgia católica que se realiza todos los días durante los retiros de meditación.

En relación a los contenidos simbólicos, podemos observar que algunos de los textos son cantos de alabanza, respeto u homenaje. Así, el *Sutra del Kesa* expresa la devoción que el monje zen siente por su hábito sagrado, el objeto ritual más rico en significaciones dentro del zen y, como señalamos en el Capítulo 1, el más apreciado por sus practicantes<sup>169</sup>. El *Eko* u Ofrecimiento Universal homenajea a los *Tres Tesoros* del budismo: el Buda, el *dharma* y la *sangha*; y venera a los guías morales de la comunidad, el linaje ininterrumpido de ancestros que transmitieron la sabiduría del zen desde Buda hasta el maestro actual. Los Cuatro Grandes Votos del *Bodhisatva* expresan la dimensión altruista de la práctica zen, pues éste es el héroe espiritual comprometido con la labor de ayudar a quienes se encuentran sumidos en la ilusión y el sufrimiento, posponiendo su retiro del mundo hasta el momento en que todos los seres alcancen la iluminación. Los demás textos son de carácter doctrinal y tienen como objetivo proveer explicaciones sobre el *dharma* a los discípulos, enunciado por Buda o por algún patriarca del zen. Entre ellos se encuentra el *Hannya Shingyo*, el más conocido de los *sutras* del budismo *mahayana*. Podemos decir que tiene una función soteriológica en cuanto se presenta como una doctrina de salvación que “permite ir al más allá”, el estado del ser que como vimos es designado como *nirvana* o *satori*, “la comprensión de la sabiduría suprema que libra del sufrimiento”, según el propio texto. El *Hannya Shingyo* indica que el cuerpo y los cinco agregados (*skandas*) que constituyen al mundo y al ser humano son “vacíos”, carentes de substancia o esencia propia. No sólo el hombre sino todos los fenómenos – englobados bajo el término de “forma”- son vacíos,

---

¿inseparable desde el inicio?; somos un pensamiento, un efímero pensamiento, respirando en su eterno universo”.

<sup>169</sup> Cuestión que profundizaremos en el Capítulo 8.

y por lo tanto no nacen, crecen ni mueren<sup>170</sup>. El otro canto doctrinal arriba mencionado es el *Fukanzazengi*, que formula algunas nociones sobre el budismo y el sentido del *zazen*, y explica detalladamente la técnica corporal, la respiración y la concentración requeridas para realizar dicha práctica.

## **Narrativas sobre los *sutras* y la cuestión de la traducción**

Si bien el significado de los *sutras* es más o menos conocido por los practicantes (dependiendo de su antigüedad y del interés personal), en la *AZAL*, la *Ermita de Paja*, el *Centro Zen Cambio Sutil* y el *Templo Serena Alegría* las recitaciones se realizan en japonés. Por el contrario, en otros centros como *Viento del Sur* y *Zendo Betania* la situación es diferente puesto que casi todos los *sutras* se recitan en español. Ya sea que la postura sea traducir los *sutras* o cantarlos en japonés, diversas narrativas racionalizan los motivos de esa decisión. Por ejemplo, el maestro de la *Ermita de Paja*, Jorge Bustamante, refiere:

Yo creo que los que traducen los *sutras* no han comprendido la práctica. Confunden entender con comprender. Entender es un proceso intelectual y comprender está más allá de entender o no entender. Porque creen que entienden lo que están diciendo, creen que pueden comprender. El maestro Dogen muy claramente dice “el zen no puede ser comprendido con nuestro intelecto”, está más allá de lo que se pueda razonar, de lo que... del blanco, el negro, de los opuestos. Está más allá. Nosotros estamos utilizando el castellano y eso hace que podamos entender lo que estamos diciendo, pero la comprensión está más allá de eso. Entonces yo creo que las ceremonias, la recitación de las *sutras*, debe tener ese espíritu de conservar la vibración original, como música si querés, porque eso es parte del ritual.

En la misma línea, un miembro de la *AZAL* comenta:

---

<sup>170</sup> Se dice que el *Hannya Shingyo* –y en particular la expresión “el vacío es la forma y la forma es el vacío”– expresa la esencia de un conjunto de *sutras* que consta de seiscientos volúmenes, escritos por el filósofo hindú Nagarjuna. Esto es análogo a los casos mencionados por Mauss del mantra “*om mani padme hum*” tibetano y de la recitación del título del *Sutra* del loto “*namu myoho renge kyo*” en el budismo *nichiren*, pues es una característica de la oración condensar en una fórmula cosmovisiones enteras (Mauss 2006:304).



Yo creo que no se traducen porque perderían lo sonoro. Se vuelve muy mágico, es muy interesante. Yo al principio me preocupaba por el significado. Pero a la vez es más interesante, se vuelve como más misterioso en el sentido de no saber bien qué estoy cantando. A la vez sonoramente me parece mejor que se conserven en ese idioma tradicional que es un poco el japonés, un poco el sánscrito, un poco el chino. Tiene una sonoridad que por ahí habría que buscarla en [un idioma del] Occidente, pero para mí no es necesario, no me gusta traducirlo.

Luego, le preguntamos al monje anterior si el significado de las recitaciones es enseñado a los nuevos miembros:

No, generalmente eso se transmite por inquietud de la persona. Generalmente a todo el mundo le interesa preguntar eso. Y en el zen también por lo general somos como un poco reacios a transmitir, no reacios pero como que le damos poca importancia, pero como estilo creo también, como estilo de transmisión, no es que sea, que haya o que no haya que decirlo, pero sí un poco... “ah, sí, querés saber, por ahí debe haber una traducción...”

En cierta ocasión, una joven practicante le preguntó a Ricardo Dokyu, el maestro de la Ermita de Paja, porque no se estudia el Hannya Shingyo que se canta durante la ceremonia. Aquel respondió que la traducción se encontraba en el pequeño libro de la ceremonia, que si quería leerla que la lea, pero que no se estudiaba formalmente como parte de la practica. Comentó que, en ocasiones, a uno se le puede aparecer una frase del *sutra* que le signifique algo, en una revelación imprevista que es parte de un proceso que no está conscientemente dirigido. En contraste, el maestro Terragno de *Viento del Sur* explica las razones para traducir los *sutras*:

Yo no lo veo tanto como innovación, sino lo veo de otra manera. Fíjate que los centros más tradicionales en Estados Unidos traducen el *Sutra* del Corazón (*Hannya Shingyo*) ¿Por qué hay que mantenerlo en japonés? ¿Cuál es la razón? Si quisiéramos ser realmente tradicionales deberíamos cantar en sánscrito. No debería haberse cantado ni en chino, ni en japonés, ni en coreano, ni en vietnamita; y se canta en vietnamita, se canta en coreano, ¿por qué no vamos a hacerlo nosotros? (...) Había un monje en Chile que le preguntaron, “¿por qué no traduce? me gustaría saber lo que dice el *Sutra* del Corazón, ¿por qué no lo traducimos?” El monje le había contestado: “Pero si no hay

nada que saber”; curioso ¿no?, no es una respuesta buena esa: si no hay nada que saber ¿para qué los *sutras* del Buda se escribieron y se publicaron? Para que la gente aprendiera ¿no?, no para que la gente los cantara. Se cantaban porque la gente no escribía y era la forma de memorizárselos, cantándolos. (...) ¿Por qué privar a la gente de saber las enseñanzas del Buda? Entonces yo entiendo la innovación o el tradicionalismo, pero el tradicionalismo de no dejar que tus estudiantes sepan lo que están cantando es una cosa muy curiosa (...) Como ves, tengo mi opinión bastante fuerte en esto.

De acuerdo con las observaciones en el campo, cuando no se da importancia a la transmisión del contenido doctrinal de los *sutras* se enfatiza en su rol como tecnología espiritual, pues se consideran como un entrenamiento para la respiración. El maestro Taisen Deshimaru explica la razón por la cual es mejor que los occidentales canten en japonés en los siguientes términos: “es necesario descubrir el aliento, el ritmo, el sonido original (...) cuando se canta al final del *zazen*, es un ejercicio de respiración, de expiración profunda. Pulsación de una vibración unitaria, conjunta” (Deshimaru: 1979: 50). En ocasiones se explicita que el objetivo de dicho ritual es el de contribuir a la armonía de la *sangha* recitándolos en comunidad luego de la meditación. Al respecto, el maestro Bustamante expresa:

Creo que esa ceremonia que nosotros hacemos generalmente después del *zazen* es una ceremonia de curación del ego. Es decir, cuando a éste que está a mi derecha le gusta el *rock & roll*, cuando a éste que está a mi izquierda le gusta Johann Sebastian Bach, y a mí que me gusta el tango, expresamos nuestro ego, expresamos nuestra personalidad y está perfecto. Pero cuando podemos curarnos de nuestro ego, cuando podemos ir más allá de nuestro ego, podemos recitar todos juntos eso y no importa qué es lo que digamos, porque podemos decir “ming, yung, ning, yang”. Si estamos todos juntos, si eso, es decir, una de las características que debes haber vivido a través de la práctica de la recitación de los *sutras* es que sale como sale, tiene que salir desde el fondo de uno, sin adornos, sin estacatos, sin tonos. Simplemente tiene que salir y creo que fue el maestro Shunryu Suzuki, que habrás oído nombrar, que él decía “los *sutras* hay que cantarlos con las orejas”, es decir, escuchando a los otros, armonizándote con los otros (...) Insisto en que lo importante es esa comunión, ese estar juntos, compartir juntos. Creo que es el aspecto religioso, en el sentido no de una religión en particular, no para pedirles a los dioses la lluvia o la protección, sino simplemente para estar juntos, para religarnos, para religar, el aspecto religioso.

De modo que los *sutras* propician el establecimiento de los vínculos intersubjetivos, emocionales y comunitarios del grupo. De ahí la importancia otorgada al acto de su recitación en conjunto. Suele decirse que se aprenden de memoria al cantarlos repetidamente en la ceremonia colectiva y se desaconseja su estudio individual<sup>171</sup>. A propósito de esto, un monje de la *AZAL* comentaba en una entrevista que “algunos practicantes vienen y quieren estudiarse de memoria los *sutras*, y nosotros les decimos que no vale la pena, que repitiendo la práctica un montón de veces se lo van a aprender automáticamente de memoria sin tener que estudiarlo”<sup>172</sup>.

Por otra parte, en ocasiones se dedica la ceremonia a un fallecido o a un enfermo a fin de contribuir a su bienestar<sup>173</sup> e incluso se emplean los *sutras* para realizar una especie de exorcismo. A veces se pliegan y despliegan textos que contienen el *Hannya Shingyo* y otros *sutras* importantes; esta es una práctica cuyo sentido radica en la noción de que esta acción tiene la misma eficacia simbólica que la recitación en voz alta. Por lo general, en estos contextos ceremoniales comunitarios (y a veces en forma individual) la plegaria es considerada como un acto eficaz de protección, purificación, reducción del *karma* e influencia benéfica en general. Un ejemplo de los discursos que construyen la noción de plegaria en tanto rito eficaz que ejerce una acción benévola es el relato del maestro zen japonés Taisen Deshimaru. Narra que una vez fue invitado a un programa de televisión para explicar la práctica de *zazen* y demostrar cómo por ella el cerebro puede emitir ondas alfa:

La noche de la filmación en la televisión, el estudio era exactamente como un campo de batalla. Treinta personas parloteaban sin cesar. Pero durante mi *zazen* se tranquilizaron. Un doctor había colocado sobre mi cabeza un aparato eléctrico sin mi permiso. Mientras que yo hacía *zazen* alguien tocaba el piano y los potentes proyectores me cegaban. No era ese el lugar apropiado para emitir ondas alfa y, sin embargo, el doctor mostró las

---

<sup>171</sup> No está demás señalar que todos los trabajos del mencionado número de la revista *Religião e Sociedade* sobre la plegaria coinciden al considerar que la práctica comunitaria de la oración es central en la experiencia cotidiana de los fieles, mientras que la plegaria individual es inferiormente valorada.

<sup>172</sup> Asimismo, el desempeño defectuoso de la ceremonia del canto de *sutras* es considerado como una expresión de la falta de armonía colectiva por los propios practicantes: en cierta ocasión, varios monjes antiguos de la *AZAL* comentaron que no era casual que mucha gente realizara mal esta *performance*, -a destiempo, sin coordinación- lo cual aparecía vinculado al estado del grupo en ese momento: dividido y sin compromiso.

<sup>173</sup> En este sentido, la plegaria zen coincide con el catolicismo en lo que Reesnik (2009) da en llamar “economía de ayuda al muerto”.

señales de buenas ondas alfas. Al final me pidieron que recitara un *sutra* y cante el *Hannya Shingyo*. Todo el mundo se tranquilizó. Mi voz era más fuerte que mi postura de *zazen*. El director en persona vino a verme. Nadie me había saludado antes. El director en persona vino a estrecharme a mano: ‘Muchas gracias, me sentí muy impresionado por el canto del *sutra*’. La cara de todo el mundo había cambiado mientras cantaba” (Deshimaru: 1982: 166).

De todas formas, muchos interlocutores revelaron que también aprecian los *sutras* por su contenido doctrinal, como transmisores de un saber sagrado, aun si participan de alguno de los grupos que no los traducen. Por ejemplo, un monje relata el pasaje desde una postura refractaria a la alteridad de los *sutras* hacia la apreciación de su contenido:

Al principio sentía como un rechazo. Entonces después empezás a ver que todo tiene una conexión, (...) Entonces me di cuenta de que estaba todo más o menos unido viste, todo va de la mano, los *sutras*, cantarlos, uno quiere saber el significado “¿qué digo, que canto?” quería saber todo, como todo el mundo vistes, o sea “¿qué estoy diciendo?”, entonces cuando empezás a ver que hay todo una cosa muy... que realmente apunta hacia la humanidad entendés, o sea que apunta a querer ayudar a la humanidad, era realmente mi gran anhelo, entendés, o sea por eso también en cierta forma continué con esta práctica, porque siempre creo que todos los que practicamos tenemos un gran anhelo de que este mundo cambie, de que la gente evolucione, y bueno, cuando empezás a conocer los significados, las cosas (...) el *Hannya Shingyo* es como un túnel, es como cavar un túnel en una montaña de ignorancia, después los votos: “Por infinitos que sean los seres hago el voto profundo de ayudarlos, de salvarlos”, o sea esas cosas estaban totalmente de acuerdo, encajaban perfectamente con lo que yo creía y creo.

Finalmente, un aspecto a destacar acerca de los *sutras* es que su práctica se encuentra vinculada con el goce de cantarlos y escucharlos. Según las conversaciones mantenidas en el campo, recitar *sutras* es de agrado para los meditadores zen, quienes admiran su correcta ejecución. Al respecto, un practicante relata:

En el caso de los *sutras* que se cantan también son un buen ejercicio de respiración, una cosa en cuanto a lo sonoro interesante (...) mi experiencia fue más de cantarlos, en general nunca digamos, investigue la traducción y me puse a ver puntualmente qué decían. No; solamente cantarlos, uno se siente muy bien haciéndolo.

De hecho, es posible diferenciar a un miembro novicio de otro con años de práctica por la forma en que entona los *sutras*. Este es el motivo por el cual se coloca un énfasis especial en su enseñanza, cubriendo aspectos relativos a la forma de regular la respiración y “hacer salir la voz del abdomen” al recitar las plegarias.

## **Materialización y colectivización en la plegaria zen**

Las narrativas de los usos de los *sutras* reseñadas en el apartado anterior parecen indicar que, si bien el significado es conocido, la importancia de su estudio y práctica individual es relativizada en la mayoría de los casos, mientras que se considera importante cantarlos comunitariamente de acuerdo con ciertas técnicas corporales específicas, y su eficacia ritual es independiente del conocimiento de su significación literal. De modo que si pensamos junto con Mauss a los ritos orales en términos de materialización e intelectualización, por un lado, y de colectivización e individualización, por el otro, podemos sostener que las plegarias zen exhiben rasgos de materialización y de colectivización. Al igual que en la rueda tibetana, el rosario budista y los *mantras*, hay momentos en que la materialización de la oración es particularmente evidente. Nos referimos aquí, por ejemplo, a los actos de cantar *sutras* en una lengua desconocida, desplegar los textos sagrados una y otra vez, y fomentar su ejecución en contextos colectivos<sup>174</sup>.

Si bien Mauss sitúa estas dicotomías dentro de una línea evolutiva, pues considera que la oración materializada y colectiva es un signo de regresión (Mauss 1970: 102), proponemos sustituir la noción de evolución por la de “transformación” o “movimiento” – en un proceso frecuentemente circular- sin por ello alterar las nociones claves del estudioso francés. Así es posible plantear dos problemáticas con respecto a nuestro objeto de estudio: i.e. los factores que influyen en la des-intelectualización y materialización de la plegaria, por un lado, y las causas por las cuales se colectiviza o des-individualiza -tornándose en una práctica comunitaria-, por el otro. En este punto, es preciso retomar la noción maussiana de “crítica interna” que afirma el principio

---

<sup>174</sup> Incluso *Viento del Sur*, grupo zen que traduce los *sutras*, presenta en cierto grado estas características pues mantiene, por ejemplo, la recitación del *Kanzeon* en japonés, a modo de letanía, repitiéndolo varias veces (en ocasiones hasta veinte minutos). Esta práctica adquiere el cariz de una técnica espiritual que - por el sonido, el ritmo y la repetición (pero no por el significado)- conduce a estados mentales meditativos.

sociológico de que la oración es influida y determinada por el contexto sociocultural. Cabe preguntarnos, entonces, cuáles son las fuerzas que entran en juego para que las plegarias zen no se traduzcan, sean consideradas como un entrenamiento de la respiración y se desaconseje su estudio intelectual e individual.

Siguiendo los planteos de Mary Douglas (1978) sobre el anti-ritualismo como un rasgo generalizado de la modernidad, podemos argumentar que uno de los factores reside en la existencia de cierto recelo con respecto al ritual en sí mismo. Esto se ve reflejado en nuestro caso particular por la frecuente minimización del significado de las ceremonias, junto con la acentuación de su materialización. En este sentido, es preciso recordar que las personas que se acercan a un centro de meditación zen por lo general están motivadas por la lectura de textos escritos por maestros budistas o por intelectuales orientalistas que presentan al zen como un sistema filosófico alejado de todo formalismo ritual. En estos discursos se intenta distanciar esta disciplina de lo que comúnmente se espera de una religión; es decir, que se trate de un conjunto de creencias y prácticas devocionales de carácter dogmático y ritualístico. En cambio, se propone una serie de relaciones de afinidad con esferas de valor tales como la biología, la física e incluso la filosofía. En otras palabras, cuando el zen es presentado a la sociedad por medio de sus voceros autorizados, se percibe una clara intención de situarlo lejos de las religiones que forman parte del condicionamiento socio-religioso (judeocristiano) de los posibles interesados, pero muy cerca de lo que sería una práctica espiritual con fundamentación científica, psicológica o filosófica<sup>175</sup>. Los practicantes, al menos en los comienzos, así lo esperan, y con frecuencia son sorprendidos por el formalismo de los rituales en general y por los cantos o recitaciones de *sutras* en particular. En ocasiones preguntan a quién le están rezando e incluso cuestionan el motivo de estas prácticas, ya que esperan que en el zen sólo se practicase *zazen*. Es entonces cuando un practicante avanzado le señala a un novicio que la ceremonia es sólo una decoración, un entrenamiento de la respiración o una forma de armonizar la *sangha*. En una conversación mantenida con uno de los responsables de la *AZAL*, la pregunta acerca del por qué de la celebración ceremonial fue respondida de la siguiente forma:

---

<sup>175</sup> Lo cual, como hemos señalado en la Introducción, es un rasgo de la primera apropiación del budismo en Occidente -realizada por filósofos y literatos- caracterizada por la lectura intelectualizada de esta religión (cf. Baumann 2002; Pereira 2007; Rocha 2000; Shoji 2002; Sharf 1995).

Bueno... es como un juego, Catón. Y como sabemos que es un juego, se hace cortito y no es tan importante. Lo importante es practicar (...) En la ceremonia, recitás un *sutra* muy lindo que dice: “vamos todos, vamos todos, más allá del más allá”, pero lo importante es la práctica [de la meditación]. La ceremonia es escenografía, nada más. Si no está respaldada por la práctica fuerte es un teatro.

A continuación le preguntamos si la recitación de los *sutras* no se relacionaba con el entrenamiento de la respiración: “y bueno, eso se lo decimos a un estudiante que le importe eso y que sea un momento importante para que lo aprenda, el sonido y la respiración. Pero si, se trata de estirar la respiración...”. Podemos observar que es sobre todo a los novicios a quienes se les indica que el significado de los textos cantados no es lo más importante, sino que lo esencial radica en su entonación realizada en comunidad con el fin de entrenar la respiración. Posiblemente, aquí radique la lógica de la ausencia de su traducción, dado que resulta más sencillo cantar una invocación al Buda –y relativizar su significado-, cuando esto se realiza en un idioma desconocido.

En estrecha relación con lo anterior, la minimización de la importancia de las ceremonias está vinculada con una disputa sobre la legitimidad de la práctica en Japón. La crítica proviene de la idea de que allí se le otorga más relevancia a los aspectos ceremoniales mientras que la meditación parece recibir menor interés. Al respecto y durante un retiro de práctica intensiva, el maestro Thibaut comentó:

En Japón, en los templos zen practican a la mañana sólo cuarenta minutos de *zazen*. A los treinta y cinco minutos ya se empiezan a mover y a hacer ruidos con las campanas, con las maderas, con cualquier cosa. Se levantan y... “chic, chic, chic, bing, bing, toc, toc”. Y después, horas de ceremonia, como un baile (...) Yoka Daishi y todos los grandes maestros decían que, por el contrario, si practicás *zazen* no es necesario quemar incienso, hacer miles de prosternaciones, de oraciones, y al Buda esto, y al Buda aquello, y a Avalokiteshvara, y bla, bla, bla. Aunque todas esas prácticas son buenas y santas, si practicamos el *zazen* de Buda no es necesario realizarlas.

Incluso las críticas implican a otros grupos budistas como el *shingon*, el *amidismo* o la *Soka Gakkai*:

En el zen el silencio es lo mejor. En las demás religiones se habla mucho, por ejemplo en el *amidismo* se recita sin cesar el *Namu Amida Butsu*, desde la mañana hasta la

noche. *Fumogokai* es no hablar, pronunciar buenas palabras. Actualmente el *Soka Gakkai* y el *Shingon* recitan sin cesar el *mantra namu horenge kyo*, desde la mañana hasta la noche (Deshimaru 1982: 167).

Finalmente, otro factor que incide en la actitud para con los *sutras* es el posicionamiento crítico del zen con respecto a la racionalidad, a la irreconciliable división mente/cuerpo característica de Occidente, la cual no sólo es diferenciación sino también jerarquización, ya que el primer término de esta dicotomía es más valorado que el segundo. Por ello se desaconseja el aprendizaje de la recitación de los *sutras* mediante la memorización y se argumenta que el cuerpo “sabe” cómo cantar sin necesidad de recurrir al uso de la conciencia. Incluso se considera que su significado se aprende por intuición, tras cantarlos miles de veces, y que dicha comprensión es más auténtica que la que se obtiene al leer meramente la versión española. Para ilustrar este punto, transcribiremos las palabras de un monje de la *AZAL*:

Para mí no es importante que el *sutra* esté en un lenguaje que se entienda. Igual está bueno saber más o menos qué dice traducido, pero no es importante, para mí (...) En la escuela que vamos nosotros no es importante saber ni siquiera qué dicen. Te cuento si quieres: Stéphane (Thibaut) dice que con los años empezamos a intuir lo que dicen. Pero de cantarlo y repetirlo, con los años empezamos a intuir qué dicen esa energía, esas palabras. Pero también si querés te vas internet y te imprimís las traducciones.

De este modo, es posible relacionar los discursos nativos que refieren a los *sutras* con cierta actitud precautoria con respecto al anti-ritualismo de los potenciales miembros, con una disputa en torno a la autenticidad de la práctica en Japón, y con una postura contraria a la racionalidad, hostil al ejercicio de las facultades intelectuales en tanto medios de acceso a lo sagrado, factores todos que influyen en el hecho de que los *sutras* presenten algunas características vinculadas con la desintelectualización de la que habla Mauss.

## **La plegaria silenciosa**

Los investigadores abocados a trazar las rutas de expansión del budismo en Occidente han señalado en repetidas ocasiones que los conversos sin antepasados



orientales -a diferencia de los fieles migrantes de Asia- se encuentran mucho más interesados en la práctica de la meditación y en el estudio de la filosofía budista que en las ceremonias tales como el canto de *sutras* (Baumann 2001; Prebish y Baumann 2002). De hecho, en el campo no hemos observado casos en los que un interesado comience a frecuentar un grupo zen para aprender a realizar las plegarias budistas, ya que el objetivo principal es iniciarse en el *zazen* y conocer más acerca de esta religión japonesa. Así, mientras que el cristianismo y el islamismo pueden ser pensados más cómo religiones de la oración que religiones del Libro, ya que el acto de rezar es vivido por sus fieles como la práctica central (Mauss 1970), todo parece indicar que en el caso aquí analizado sucede lo contrario, pues la recitación de *sutras* es un rito que, si bien se encuentra presente, es considerado secundario con respecto a la meditación.

Con todo, creemos que es posible cuestionar esta perspectiva y mostrar que la oración es una práctica medular en el zen en la medida que revisemos el concepto de oración propuesto por Mauss. Y aquí sigo los planteos de Jauregui (1997), quien amplía la noción maussiana de plegaria a fin de incluir no sólo los ritos orales, sino también los no-verbales, expresados a través de sonidos, bailes y gestos. De todas formas, es necesario reconocer, junto con Jauregui, que Mauss parece acercarse a una visión más comprehensiva de la plegaria en varios pasajes; principalmente cuando menciona a las técnicas corporales como medios biológicos para entrar en comunión con Dios, y en los momentos en que afirma que "cualquier sonido, cualquier gesto, cualquier soplo puede ser plegaria con la misma categoría que la palabra" (Mauss 2006: 304). Incluso argumenta que el *dhyana* ("meditación zen" en sánscrito) es la culminación del proceso de evolución de la plegaria en la India védica (Mauss 1970: 101). Sorprende esta consideración dado el carácter profundamente logocéntrico que Mauss le imprime a su definición de plegaria.

En todo caso, lo que aquí proponemos es dejar de lado la concepción de la plegaria como un acto puramente lingüístico e incluir en esta categoría plegarias corporales, oraciones silenciosas, la meditación y demás prácticas religiosas. En este punto nos interesa recuperar algunas narrativas que, desde la reflexividad propia de los practicantes zen, dan cuenta de que el *zazen* es concebido como una forma de oración. Para ejemplificar esta perspectiva, transcribimos la siguiente cita del maestro Thibaut:

Cierta vez, Anyatarata, el maestro de Bodhidharma, había sido criticado por el Rey. Este le había reprochado: 'Te dices monje budista, practicas *zazen* pero nunca recitas un

*sutra*'. La respuesta del monje fue: 'Cada una de mis exhalaciones expresan un *sutra* absoluto y sus efectos son sumamente eficaces' (Thibaut 1996: 197).

En un *Campo de Verano* remarcó:

Durante *zazen*, dice el maestro Dogen, nos comunicamos con Dios, sí con Dios, pero durante *zazen* no podemos darnos cuenta de esto porque estamos ocupados, concentrados en la postura, en la respiración y no tenemos el tiempo para pensar en Dios; pero inconscientemente estamos en absoluta fusión con él y hay un tiempo en los templos donde es posible invocar o hacer plegarias al Buda. Los *Bodhisatvas* pueden cantar *sutras* un tiempo no más y durante *zazen* no. A mí me gusta hacer plegarias, es un descanso para mí, es como leer un libro o escuchar música. Me gusta hacer plegarias a Dios o al Buda y es éste un tiempo personal que no se da durante el *samu*, ni durante el *zazen* porque es mejor aprovechar durante el tiempo libre (...). En el verdadero zen no es esencial recitar, rezar a Buda o leer los *sutras*. Es suficiente hacerlo durante la ceremonia como el *shoko*, que es la ceremonia antes de quemar el incienso, el *lachai*, que son plegarias a diferentes Budas, el *kito* o ceremonias para curar y ayudar a la gente y el *tokio* que es la lectura de los sutras. Hay tiempos para esto durante el día, pero durante el *zazen*, que es la práctica esencial, no hay que pensar en esto, ni en Buda, ni en cualquier Dios. Es más importante durante *zazen* liberar su ego por *zazen* a través de *zazen* y encontrar este estado de grande y profunda libertad interior. Si practicamos *zazen* con la actitud física y mental de Buda, el universo entero se vuelve *karma* de Buda, *satori*. Por eso todos los maestros hasta hoy tienen la más profunda admiración por *zazen*, porque durante el *zazen* verdadero, *zazen* tranquilo y natural, todas las existencias del universo y también todas las existencias pasadas de la gente que ha muerto obtienen el *satori* a través de nuestro mismo espíritu.

De este modo, podemos observar que la meditación es considerada como la forma de plegaria suprema, la práctica esencial ante la cual la recitación de los *sutras* es sólo un accesorio. El *zazen* es entonces el momento privilegiado de encuentro con Dios, de fusión con la potencia trascendente, aunque es necesario señalar que dicho encuentro se encuentra lejos de tomar la forma de un diálogo verbal: el vínculo con lo sagrado se establece más por un acto de comunión que de comunicación. En este sentido, desde los relatos de los propios practicantes, la plegaria meditativa zen se diferencia de la oración cristiana en dos aspectos claves. En primer lugar, en lo referente a la relación entre el sujeto y la divinidad pues la meditación es entendida como una plegaria claramente no-

dualista donde el hombre y lo sagrado son entidades totalmente interpenetradas<sup>176</sup>, tal como podemos observar en el siguiente relato:

La religión a la cual estamos acostumbrados desde hace siglos en nuestra civilización judeocristiana es en realidad una religión en donde se busca a Dios objetivamente, es decir, afuera. Tratamos de hablar con Él, de comunicarnos con Él, pero afuera (...) A la gente le gusta ser infantil y esperar todo de afuera o de los demás. La filosofía de la práctica del zen es totalmente al revés, es la responsabilidad absoluta y es el descubrimiento de Dios como tu propia personalidad, como su verdadera personalidad (...) La gente está ilusionada y no realizan que su propio espíritu es Dios, esta es la dificultad de realizar, de despertar, porque tenemos muchos complejos o de superioridad, o de inferioridad, o de celos, orgullo... siempre la gente busca afuera, es importante también practicar adentro *mushotoku*, es decir la práctica del Buda mismo, hay gente que siempre oran a Dios o al Buda, buscan a Dios o Buda pero ¿dónde está? Solamente estudiá, conocé, descubre tu propio espíritu. Para esto *zazen* es el mejor método (...) Cuanto más se descubre el verdadero Buda adentro, más podemos entrar en relación con lo profundo de nosotros mismos. Esta relación es muy importante, muy delicada. Por el *zazen* se hace inconscientemente. Pero también tomar conciencia es todo un tema de nuestra vida religiosa. Más encontramos este Buda adentro, más estamos silenciosos, libres, libres. Se dice que tenemos que volver a ser Buda mismo, descubrir el Buda que existe en nuestro cuerpo y en nuestro espíritu. En el zen hay que encontrarse con sí mismo, con su propio Buda, su propia dimensión de creador del Universo, y también ir más allá, siempre, de este Buda. Más allá de todo por *zazen*. Podemos ser el discípulo de sí mismo, podemos ser el maestro de sí mismo. Podemos ser *ku*, todo y nada.

Otra divergencia con respecto a la forma de orar cristiana apunta a criticar su concepción marcadamente dualista del cuerpo y de la mente que, al menospreciar los aspectos materiales y sensoriales de la vida, no provee – al menos en forma explícita- lo que podría llamarse una tecnología corporal de acceso a la experiencia trascendente:

Actualmente es corriente querer establecer relaciones entre la experiencia vivida en el zen y la experiencia mística de la que habla el Maestro Eckhart (...) Hay que reconocer la mística elevada del Maestro Eckhart que demuestra una gran comprensión (...) Sin

---

<sup>176</sup> Cf. Capítulo 3.

embargo, el maestro Eckhart no dio el método para acceder a este no-pensamiento, a la concentración *mushotoku*, a lo que él llama ‘el vacío del alma’. ¿Cómo llegar a él? ¿Cómo llegó él mismo? Es el elemento práctico lo que falta en todas las místicas (...) *Zazen* es la postura más alta para orar a Dios, la postura más alta para fundirse con el poder cósmico fundamental (...) Cristo oraba. ¿Cuál era su modo de meditación? ¿Cuál era su postura? Tuvo la experiencia del Espíritu a través de su oración y de su meditación (...) En el zen *soto* no hay que buscar ninguna iluminación. A través de *zazen* somos invadidos por el poder cósmico fundamental (Deshimaru 1982: 272-274).

Así, mientras que en el cristianismo se emplea un método de oración que relega las modalidades somáticas de la plegaria centrando su atención en el aspecto verbal o dialógico de la misma, en el zen es fundamental la enseñanza de la postura corporal, la respiración y las funciones no-verbales de la conciencia, tales como la atención y la concentración, a la hora de efectuar la plegaria meditativa. Todo esto nos lleva a pensar que lo que Mauss denomina como materialización de la plegaria, más que tratarse de una regresión puede ser consecuencia y expresión de una cosmovisión que no divide tajantemente la dimensión humana de la trascendente y que, a su vez, prioriza las modalidades corporales de acceso a lo sagrado.

Es quizás por este motivo que los miembros del *Zendo Betania*, el grupo zen conformado por católicos practicantes, se interesan en la práctica del *zazen*. El padre fundador de este centro, el sacerdote Hugo Enomiya Lasalle, distingue explícitamente los dos tipos de plegarias aquí tratados. La primera llamada por él “plegaria o meditación verbal, voluntaria u objetiva” y la segunda como “oración de recogimiento, de silencio o transobjetiva”. Lasalle plantea en sus textos la necesidad de deslizarse de una forma de rezo a otra a fin de profundizar en la experiencia religiosa. Como hemos expuesto en el primer capítulo, su trayectoria espiritual lo condujo a entrenar *zazen* durante muchos años en un templo en Japón y a convertirse en un difusor de la práctica de meditación entre los seminaristas católicos. Sobre los dos tipos de plegarias, escribe:

En última instancia en ambos casos está presente Dios. Esto es algo esencial en cualquier tipo de meditación cristiana. Pero mientras en la primera forma, Dios está presente a modo de objeto, en la segunda lo está como unificado con el sujeto. Cuando esa unidad llega a su actualización máxima, no se advierte ya diferencia entre Dios y el espíritu del hombre, como sucede en caso de la unión extática. Hasta ahora hemos hablado solamente del acceso psicológico al estado de abismamiento (la experiencia de

Dios o el *nirvana* budista). Ahora bien: evidentemente el proceso de abismamiento es un acontecimiento anímico-corporal. Por lo tanto, existirán también accesos somáticos al estado de abismamiento o, mejor dicho, accesos psicosomáticos. Esta posibilidad la están llevando a la práctica, desde hace varios milenios, las religiones orientales del hinduismo y del budismo (...) Así pues, el zen puede ser de gran ayuda para llegar a la oración mística; y una ayuda muy eficaz porque hace que también intervenga el cuerpo (Lassalle 2006:24).

De modo que, si recordamos los dos factores que alejaban a la plegaria meditativa zen de la oración tradicional judeocristiana, es decir, su crítica a la separación entre el hombre y la divinidad, y su insistencia en las técnicas corporales de acceso a lo sagrado, es posible afirmar que ambas se acercan nuevamente en las prácticas y representaciones del sector heterodoxo de católicos practicantes – entre ellos los miembros del *Zendo Betania*- al cual le interesa la tradición de la oración silenciosa y contemplativa típica de los místicos cristianos, complementada con las técnicas corporales de acceso a lo sagrado provenientes de Oriente.

Recapitulando el recorrido del capítulo, hemos indagado en las plegarias verbales practicadas en los grupos zen de la Argentina y observamos que, en ocasiones, son recitadas en español y, otras veces, en japonés, existiendo en ambos casos narrativas que justifican esta opción. Además exploramos los distintos relatos que los practicantes zen efectúan sobre las plegarias, los cuales no sólo giran en torno a su sentido intelectual y a su rol como rito de protección y/o de ayuda a los difuntos, sino también en tanto práctica de entrenamiento de la respiración, que promueve (y expresa) armonía y un sentimiento de *communitas* grupal. Planteamos, entonces, que las plegarias zen adquieren rasgos de materialización y colectivización, condicionados social y culturalmente por la actitud anti-ritual atribuida a la modernidad y por una crítica al logocentrismo occidental.

Por otra parte, en esta sección de la tesis hemos empleado críticamente la definición de oración propuesta por Mauss a fin de incluir modalidades somáticas y gestuales de vinculación con lo sagrado, postulando que la meditación puede ser considerada como una forma de plegaria no verbal, distanciada de la plegaria cristiana

al cuestionar la dualidad entre las esferas humana/divina y al rechazar la supremacía de los factores intelectuales a la hora de rezar<sup>177</sup>.

Más aún, es posible profundizar en el análisis efectuado sobre la correlación entre el tipo de plegaria y la posición de la religión dentro del contexto sociocultural en el que se encuentra situada. Nuevamente retomamos la perspectiva de Jauregui (1997: 80) quien argumenta que las clases subalternas frecuentemente emplean códigos alternativos para orar, ya sea que se trate de plegarias musicales o dancísticas. Si el término de clase subalterna es reemplazado por el de religión subalterna, podemos decir que en el zen argentino –situado en la periferia del campo religioso local tanto por la cantidad de sus miembros como por la alteridad del budismo con respecto al catolicismo dominante- se minimiza el rol de la plegaria verbal a fin de no ser identificada con la forma principal de orar de la tradición judeocristiana. Al mismo tiempo, se ponen en juego modalidades alternativas de oración que, como vimos, priorizan la corporalidad a fin de establecer la comunicación con lo sagrado.

De esta forma, si pensamos que, por ejemplo, tanto el *Movimiento de Renovación Carismática* como el *Zendo Betania* se sitúan en espacios periféricos del campo católico, al mismo tiempo que apuestan a formas alternativas de oración, cabe interrogarnos si existe en dicho campo una nueva necesidad religiosa asociada a la búsqueda de un estilo de espiritualidad meditativo o de modalidades de plegaria centradas en los aspectos corporales y experienciales. Esta necesidad podría ser satisfecha al transitar los actores hacia formas heterodoxas de religiosidad como las mencionadas. Este y otros interrogantes posibles revelan que recuperar críticamente el

---

<sup>177</sup> Sin embargo, vale aclarar que la relevancia que cobran las modalidades somáticas de oración en el zen, que lejos de limitarse a la meditación involucran otras prácticas rituales exploradas en el capítulo anterior (como el *sampai* y el *gasho*), no implica que en las religiones del Libro no se ponga en juego la corporalidad durante el rezo. A modo de ejemplo, Chagas (2009) da cuenta del empleo de diferentes tipos de saberes presentes en la oración islámica: el textual, con la memorización y el estudio; y el práctico, a partir de técnicas corporales rituales. Asimismo, Ludueña (2002) considera al silencio como una práctica ascético-corporal destinada a propiciar un encuentro con Dios en las comunidades monásticas benedictinas. Incluso, en ocasiones, el cuerpo puede adquirir una importancia fundamental, tal como podemos observar en el trabajo de Pereira (2009) sobre el *Movimiento de Renovación Carismática*. Al igual que en nuestro caso, parece no haber separación entre el hombre y la divinidad en sus oraciones, ni control racional del encuentro con lo sagrado; el cuerpo es un instrumento de oración y hay oraciones producidas por el propio cuerpo que conllevan técnicas corporales específicas. Una de ellas es la glosolalia, oración en lenguas o lengua de los ángeles, en la que Dios toma el cuerpo del fiel en una experiencia de éxtasis y trance. El sujeto permanece pasivo y el Espíritu Santo ora por él en una lengua incomprensible y sagrada. Otra manifestación es el “reposo en el Espíritu”, en el cual se transforma el cuerpo de los sujetos –cuerpos concebidos como receptáculos divinos- en el templo del Espíritu Santo mediante la imposición de las manos del sacerdote. En base a estos datos, Pereira también afirma que la oración carismática va más allá del rito oral mencionado por Mauss ya que su rol no es actuar sobre los seres sagrados, sino permitir que ellos actúen en el ser humano (Pereira 2009).

concepto maussiano de oración puede decirnos mucho sobre los factores que inciden en la pluralización y recomposición que el campo religioso argentino ha vivido en las últimas décadas. En relación con la presente tesis, es posible observar, de la misma forma en que lo hace Mapril (2009) para el caso de los musulmanes de Lisboa, que los maestros budistas frecuentemente emplean las plegarias como punto de partida para dictar charlas y conferencias, de forma tal que existe toda una reflexión sobre la oración, una oralidad ritualmente situada que el mencionado autor denomina “meta-oración”. En el próximo capítulo, vamos a investigar esta oralidad ritual y su vínculo con la textualidad y la movilidad religiosa en nuestros grupos zen, a fin de determinar la forma en que se materializa su cosmovisión en una serie de publicaciones esenciales para la recreación de esta religión en el ámbito occidental.

## **Capítulo 6**

### **Textualidad, oralidad y movilidad religiosa**





A lo largo del capítulo indagamos los medios por los cuales se transmite la cosmovisión religiosa en el budismo zen argentino, centrándonos en el proceso de producción de textos escritos. Comenzaremos con un recorrido histórico por el budismo utilizando como eje articulador el vínculo entre la creación textual, los medios tecnológicos implicados y la especificidad de su uso. Luego, analizaremos la relación entre textualidad y budismo zen en Occidente a partir de los libros producidos por maestros contemporáneos, a partir del caso particular de la *Asociación Zen de América Latina*. Para ello realizaremos una descripción etnográfica del contexto ritual en el cual estos textos son producidos, y una exploración de la función que cumplen en la comunidad religiosa estudiada. Por último, efectuaremos una reflexión en torno a la relación entre movilidad religiosa y textualidad, entre tradición y adaptación, que gira en torno a la importancia de la creación de un nuevo corpus escrito para legitimar el budismo en cada nuevo contexto en el que se desarrolla.

### **La transmisión de la doctrina y los medios de comunicación**

La indagación de este capítulo se enmarca dentro de una antropología de los textos, dado que busca comprender los procesos de su producción, transmisión y recepción; en otras palabras, entender cómo los grupos humanos construyen significaciones, y las condiciones técnicas y sociales de su publicación, circulación y apropiación (Chartier 2006). Siguiendo a Jack Goody (1985), resaltamos la importancia de las tecnologías y los procedimientos de transmisión de la cosmovisión religiosa. Es por esto que, luego de abordarla en su dimensión simbólica, aquí nos centraremos en los medios de comunicación por los cuales se materializa y difunde el mensaje. En este sentido, planteamos que el proceso de creación de un nuevo corpus textual budista es fundamental para legitimar esta religión en nuevos contextos, en tanto que, a la vez que transmite contenidos tradicionales, crea nuevos significados e interpretaciones, tornándose en un fenómeno esencial para la adaptación del zen a medios sociales foráneos.

Como metodología de trabajo vamos a describir el proceso de producción textual según la forma que toma en la *AZAL*. En este centro puede observarse una gran riqueza y desarrollo del fenómeno estudiado aquí, hecho vinculado, probablemente, con su mayor tamaño y complejidad organizativa en comparación con los restantes. De todas

formas, al final del capítulo efectuaremos una comparación con los demás grupos locales. Pero antes, con el propósito de examinar la forma en que originariamente se fue configurando el primer conjunto de enseñanzas budistas y así contextualizar, desde una perspectiva diacrónica, la problemática de este capítulo, en el siguiente apartado efectuaremos un recorrido histórico por esta religión, teniendo como eje la relación entre la materialización de la escritura y la especificidad de su uso. Luego, sí, pasaremos a indagar la relación entre textualidad y budismo zen en Occidente a partir de los libros producidos por maestros zen contemporáneos, tomando como caso de estudio la *AZAL*. Para ello realizaremos una descripción etnográfica del contexto ritual en el cual estos textos son producidos y la forma en que dicho contexto, sumado a la oralidad que implica, determina la mecánica textual del libro. Exploraremos además las especificidades del uso que los escritos zen adquieren, las modalidades de su apropiación y las prácticas de lectura asociadas, así como la forma en que estos textos materializan el carisma de su autor. Por último, efectuaremos una reflexión en torno a la relación entre movilidad religiosa y textualidad, entre tradición y adaptación, y las implicancias de este fenómeno para la creación de una religión en un nuevo contexto.

## **La tradición textual en el budismo**

Si bien el budismo no es considerado una religión del Libro –como lo son el judaísmo, el cristianismo y el islamismo–, ha sido muy prolífico en cuanto al material escrito que expone su doctrina. Como mencionamos en el Capítulo 3, la enseñanza del Buda se encuentra compilada en el *Canon Pali* o *Tripitaka*<sup>178</sup>, expresión que significa “tres cestas”. La primera de ellas es llamada *Vinaya Pitaka*, y se refiere principalmente a cuestiones disciplinarias que ordenan y regulan la vida de los monjes; la segunda, el *Sutra Pitaka*, contiene los discursos pronunciados por el Buda durante sus cuarenta años de prédica en la India; la tercera, el *Abhidharma Pitaka*, es una ampliación de la enseñanza del *Sutra Pitaka* realizada por maestros posteriores al Buda (Dragonetti 2002). El Canon se fue recopilando después de la muerte del Buda (*circa* 480 a.C.) en

---

<sup>178</sup> El canon budista está escrito en el idioma pali, que es uno de los idiomas prácritos, los cuales poseen ciertas características comunes que los diferencian del védico y el sánscrito (más antiguos), y de los idiomas modernos de la India. Fue el idioma utilizado por el Buda. Los primeros escritos en prácrito aparecen en el siglo III a.C., especialmente las inscripciones del emperador indio Ashoka (Dragonetti 1967).

sucesivos concilios<sup>179</sup>, y se mantuvo en la memoria de sus discípulos. El único modo de confirmar los vastos contenidos de la doctrina era recitándolos completamente de memoria, tarea para la cual los brahmanes hindúes eran expertos. De modo que el *Canon Pali* se transmitió oralmente durante mucho tiempo antes de que se materializara en textos escritos. Para esto, la cultura hindú estaba bien preparada, pues contaba con una notable tecnología de la memoria oral. La tradición sagrada de la India se transmitía oralmente porque:

...el arte de escribir no estaba suficientemente desarrollado para poder escribir libros; y cuando finalmente se impuso el procedimiento de la escritura, habían alcanzado los sacerdotes brahmanes una tal perfección en el arte de aprender de memoria, que se resistieron a usar los nuevos métodos. [...] Parece pues haber sido el budismo el primero en usar el lenguaje escrito para comunicarse con el hombre medio (Smith 1963:122).

Además, otros factores que restringían el pleno desarrollo de la cultura escrita en la antigüedad eran la tendencia a mantener en secreto la posesión de los libros y limitar su circulación. Como sabemos, las prácticas restrictivas de este tipo tienden a surgir cuando algunas personas tienen interés en conservar el monopolio de las fuentes del poder. En la India, las palabras sagradas continuaron transmitiéndose a través de medios orales hasta mucho después de la adopción de la escritura como técnica para preservar la comunicación; en consecuencia, los elementos más importantes del conjunto de libros sagrados hindúes no fueron puestos por escrito hasta los siglos VIII-IX d.C. (Goody y Watt 1996:21-22). En contraste, el budismo fue pionero en la utilización de la escritura cuando, cerca del año 50 a.C., bajo el reinado del rey Vatta Gamani de Sri Lanka, se fijó por escrito (en tablas de piedra) el *Canon Pali*. A partir de entonces, cada monasterio o grupo de monjes y monjas budistas poseían manuscritos del Canon o partes de él<sup>180</sup> (Dragonetti 1967). Hasta que el *Canon Pali* fue finalmente escrito en su totalidad, las enseñanzas orales del Buda pasaron por un proceso de ampliación y modificación. Como sugiere Smith, en las ideas transmitidas actuaron

---

<sup>179</sup> En el Concilio de Rajagirha, poco después de la muerte del Buda; en el de Veshali, un siglo después de la muerte del Buda; en el de Pataliputra, bajo el reinado del emperador Ashoka (272-232 a.C.); y en el Concilio de Sri Lanka, alrededor del 50 a.C. (Dragonetti 2002).

<sup>180</sup> Posteriormente, hacia el año 1871 y bajo el auspicio del rey Mindón de Birmania del Norte, el *Tripitaka* pali fue revisado, reeditado y grabado en 729 planchas de mármol. Luego, en 1954, tuvo lugar el Sexto Concilio –en Rangún, Birmania– con el fin de realizar una edición del *Tipitaka* impresa en máquinas modernas (Dragonetti 1967).

fuerzas dinámicas de cambio pues, pese a la perfección en el arte de transmitir textos fielmente de memoria, es difícil que no haya habido algún cambio de concepto o tono a lo largo de cuatrocientos años de transmisión verbal (Smith 1963:122). Walter Ong también cuestiona la fidelidad de la transmisión oral en la India, pues es difícil probar la afirmación de que textos tan extensos pudieran haber sido transmitidos palabra por palabra a través de generaciones: “¿Qué fue conservado? ¿La primera recitación de un poema por su creador? ¿Cómo pudo repetirlo la segunda vez y cerciorarse de haberlo hecho palabra por palabra?” (Ong 1982:70-71). Además, este autor destaca que la memorización está sujeta a presiones sociales directas, pues a menudo los narradores cuentan lo que el público quiere o lo que puede escuchar. Ya en épocas muy tempranas del budismo surgieron varias versiones del Canon, diferentes de la que sobrevivió y es aceptada hoy en día, la cual pertenece a la escuela de los *teravadins*, una de las trece ramas del budismo inicial.

Sin embargo, también estaban actuando fuerzas conservadoras que tendieron a fijar el mensaje del Buda. Los antiguos discípulos, a través de distintos concilios, establecieron los contenidos de la doctrina oficial, los sistematizaron, y de esta manera intentaron crear las condiciones necesarias para que se conservaran y transmitieran oralmente. Cuando finalmente fueron pasados al papel, los textos budistas del *Canon Pali* evidenciaban huellas de su transmisión oral, tales como la repetición de frases o de pasajes largos –que alteran solo una palabra cada vez– cuyo objetivo era facilitar la memorización de su contenido. Este estilo es propio de la transmisión oral del budismo, pero probablemente no del discurso de su fundador pues, como apunta Smith (1963:123), “es difícil imaginar al Buda empleando las repeticiones estereotipadas y prosaicas que aparecen a menudo en los textos para ayudar a recordar más fácilmente la tradición oral”.

Como afirma Max Weber (1998:253), la importante innovación que es la fijación escrita de la tradición tenía un gran significado para la conservación de la unidad de la comunidad budista, y también para su expansión mediante una acción misionera. En una tierra de literatos como China, el budismo solo podía afianzarse como una religión del Libro. El gobierno chino, durante los primeros siglos de la era cristiana, envió emisarios a la India con el propósito de conseguir copias de estos textos sagrados, y posteriormente contrató a eruditos budistas para establecer una escritura nacional, sin duda porque ello era deseable para el interés de la administración. En China, el budismo se oficializó con la traducción de sus escritos, la protección estatal y

la conversión de sus gobernantes a partir del siglo V d.C. En Japón, la recepción del budismo tuvo lugar por iniciativa del gobierno en las primeras décadas del siglo VI, con los fines de, por un lado, disciplinar a los súbditos con una religión impuesta “desde arriba” y, por el otro, emplear a los sacerdotes budistas (conocedores de la escritura) en la función pública, la cual monopolizaron hasta fines del siglo XVIII. Del mismo modo, en Asia interior, Tíbet y Nepal, fue decisiva la necesidad política y administrativa de encontrar una escritura que permitiera la adopción del budismo como religión estatal. Los lamas, como representantes de la escritura, eran indispensables para la gestión burocrática gubernamental<sup>181</sup> (Weber 1998:285-298).

Sin embargo, más allá de estos usos profanos, la escritura se empleó en el budismo con fines mágicos (es decir, prevalecía la creencia en la eficacia simbólica del acto de escribir y de sus agentes, más que el interés en el significado de las palabras), y también como instrumento de propaganda y culto. Las tres prácticas santificadas de recitar, escribir y leer la palabra escrita se tornaron fines en sí mismas; siendo el caso del Tíbet el epítome de la “grafolatría” dado que, por ejemplo, los libros eran llevados en procesiones, y los monjes se dedicaban a la escritura en el agua (Goody y Watt 1996:20).

Con el tiempo surgieron muchas escuelas y ramas del budismo con sus textos propios. Como ya sabemos, dentro de la línea del budismo *mahayana* se desarrolló la escuela zen, la cual se remonta a un monje hindú llamado Bodhidharma, quien rehusó darles importancia a la recitación de los *sutras* y a la práctica institucionalizada y ritual del budismo y, en cambio, hizo hincapié en la práctica de la meditación. Bodhidharma fue a misionar a China en el siglo VI —el budismo ya estaba presente como religión textual, estatal y exotérica desde hacía varios siglos antes— y fundó la escuela *chan*. No dejó ningún legado escrito, ni tampoco su sucesor, Eka. Pero Sosan, discípulo de Eka, escribió el *Shin Jin Mei (Poema de la fe en zazen)*, el texto más antiguo del zen. Otro texto importante del budismo zen de la línea *soto*, que los grupos vinculados a Taisen Deshimaru consideran como parte de su patrimonio más importante, es el *Shodoka* o

---

<sup>181</sup> Como señala Sorá (2003:24), “desde un punto antropológico e histórico la traducción, como actividad relativa a otras prácticas tales como la edición, la venta de libros, la lectura, puede ser un fenómeno económico, político”. Por ejemplo, el gobernante del Tíbet consideró varias religiones posibles para que realizaran esta tarea “civilizadora” sobre su pueblo, hasta que finalmente se decidió por el budismo en el siglo VII de nuestra era (Dragonetti y Tola 2004). A partir de ese momento se dio un proceso de traducción que implicó una búsqueda de manuscritos canónicos en la India, y un trabajo conjunto de traductores tibetanos e hindúes, totalmente abocados a esa tarea bajo el patrocinio gubernamental. Con el tiempo, los grandes monasterios tibetanos llegaron a tener su propia imprenta (Blondeau 1990).

*Canto del Inmediato Satori*, del maestro Yoka Daishi (649-713), discípulo de Hui Neng (el sexto patriarca chino). Además, figuran el *San Do Kai* o *La esencia y los fenómenos se interpenetran*, del maestro Sekito Kisen (700-790); el *Hokyo Zan Mai* o *Samadhi del espejo del tesoro*, del maestro Tozan (807-869); y los textos escritos por Eihei Dogen (1200-1253), particularmente la monumental obra denominada *Shobogenzo*<sup>182</sup>.

Ya hemos mencionado que fuera de Asia el budismo zen se conoció, en primer lugar, a través de los libros. Al respecto, cabe agregar que incluso en la Argentina hubo algunos intelectuales que se interesaron por esta cosmovisión desde la segunda mitad del siglo XX. Por ejemplo, D. J. Vogelmann (1967) publicó *El zen y la crisis del hombre*, donde analiza las relaciones de esta disciplina oriental con el psicoanálisis, el misticismo cristiano y la filosofía y literatura occidentales. También Jorge Luis Borges se fascinó con esta filosofía, e incluso pronunció una conferencia –publicada luego en el libro *Siete noches*– titulada “El Budismo”, en la que remarca la vigencia del zen diciendo que “no es una pieza de museo, es un camino de salvación”, a la cual le ha dedicado “numerosos años de estudio” (Borges 2003:112). De modo que la Argentina – al igual que Europa y Norteamérica– ha tenido una primera etapa de dispersión del “budismo como texto sin contexto” (Baumann 2001; Koné 2001) mediante autores locales y extranjeros. El zen es visto como una joya oriental que los religiosos, filósofos y literatos occidentales deben rescatar. Es lo que Edward Said menciona como la “actitud textual del orientalismo”, que busca representar una realidad extraña mediante un libro que la traduzca: “el orientalista es necesario porque pesca algunas joyas útiles en las profundidades del Lejano Oriente, no podemos conocer oriente sin su mediación” (Said 2002:33).

## **Legitimidad y representatividad en los textos orientalistas**

En el Capítulo 2 pudimos apreciar que muchas de las personas que se acercan por primera vez a un grupo zen tienen una importante historia de lecturas de textos sobre esta religión; incluso, algunas de ellas leen sobre el tema durante muchos años

---

<sup>182</sup> Es importante mencionar que cada escuela zen –*soto* o *rinzai*–, e incluso cada linaje dentro de una misma escuela, puede recuperar ciertos textos y relegar otros por cuestiones de tradición y enseñanza. Taisen Deshimaru presentó las obras anteriormente mencionadas como los textos fundamentales del zen, y en ese acto dejó de lado, por ejemplo, el *Sutra del Estrado* de Hui Neng, extremadamente conocido por las personas aficionadas al budismo y disponible en cualquier librería. Las obras mencionadas son las que la AZAL reconoce dentro de su tradición escrita como las más importantes y, como veremos más adelante, es sobre la base de ellas que se ha producido una nueva textualidad.

hasta decidirse a concurrir a un centro de práctica. En caso de que así lo hagan, es probable que se sorprendan al ver que la experiencia concreta de aprender y practicar meditación dentro de una comunidad se encuentra bastante alejada del imaginario construido sobre la base de los libros. Generalmente, la sorpresa –e incluso, la decepción– que un lector puede llegar a tener en su primer acercamiento a un grupo de práctica se debe a que éste romperá con su ideas previas en tres aspectos clave. En primer lugar, respecto de su visión del zen como un conjunto de conocimientos filosóficos que se deben estudiar para alcanzar el bien de salvación propuesto –la iluminación–; muchas personas preguntan por los “seminarios” o “cursos” donde se enseñe zen, mientras que la metodología de esta disciplina oriental se basa más en una práctica psicofísica –la meditación– que en la adquisición de conocimientos intelectuales. Entonces, este practicante probablemente pensará que el zen es “más que nada algo corporal” cuando lo que se hace, como mostramos en el Capítulo 3, es sentarse durante horas mirando la pared y observando la respiración<sup>183</sup>. En segundo término, la experiencia de práctica de meditación en un grupo zen romperá con la concepción que tenga de esta religión –fomentada por los libros– como una filosofía que va más allá de toda estructura y formalidad, pues en la práctica se verá que estos centros se organizan en torno a un conjunto de rituales bastante rígidos y elaborados<sup>184</sup>. Por último, la práctica cuestionará las ideas previas sobre la dinámica de funcionamiento de las comunidades zen, que en general se imaginan como más horizontales de lo que en realidad son. En la experiencia directa, es evidente que los grupos zen funcionan con una lógica de distribución del poder más o menos jerárquica –dependiendo del grupo en cuestión–, en donde el maestro invariablemente ejerce el monopolio de la autoridad<sup>185</sup>.

Por todo lo anterior, es comprensible que, si bien los libros sobre el zen de los autores occidentales gozan de gran inteligibilidad y popularidad, de algún modo, y para algunas personas –especialmente para quienes practican meditación zen en alguna *sangha*– su legitimidad se ve oscurecida en tanto no representa la realidad vivida. Tarde o temprano, es frecuente que alguien interesado en el zen busque algo más “auténtico”,

---

<sup>183</sup> Otra cosa que descubre bien pronto un neófito es que la meditación zen a menudo dista mucho de ser una experiencia agradable –duelen las rodillas, la espalda, los tobillos–, algo de lo que no se habla mucho en los libros pero que es perfectamente conocido por todos los practicantes (ver Capítulo 7).

<sup>184</sup> Cuestión que ya hemos analizado en el Capítulo 4.

<sup>185</sup> Profundizaremos en ello en el Capítulo 9.



más cercano a la fuente oriental del *dharma*. Se presentan aquí tres opciones: la primera, remontarse hasta el mismo *Canon Pali*, que contiene las enseñanzas del Buda; la segunda, leer las enseñanzas de los maestros antiguos del zen; y la tercera, abocarse a leer algún texto de un maestro moderno, que escriba para un público occidental. Por supuesto, los *sutras* budistas del *Canon Pali* gozan de la mayor legitimidad posible (supuestamente expresan “lo que Buda dijo”), pero presentan varios inconvenientes: una gran amplitud –en tanto está integrado por cientos de volúmenes–, un excesivo énfasis en reglas morales monásticas y, por último, si tenemos en cuenta que el zen es una escuela posterior del budismo, podemos argumentar que leyendo el *Canon Pali* puede uno aprender muchas cosas del budismo en general, pero no tanto sobre el zen en particular. Los textos de los grandes maestros zen, como los de Dogen, Tozan, Sekito y Eno, gozan de la misma legitimidad, o más casi (pensemos que Deshimaru califica a estos textos como indispensables para la comprensión del zen, y no dice lo mismo de los textos del *Canon Pali*) que las palabras del Buda, pero tienen el inconveniente de la traducibilidad. Y nos referimos aquí a la traducción en dos sentidos diferentes: la traducción del japonés al castellano y la traducción del sentido del texto pues, en numerosos pasajes, su comprensión es muy difícil de lograr. La tercera opción presenta varias ventajas, pues enlaza legitimidad con inteligibilidad. La enseñanza de un maestro actual –que para un miembro zen efectivamente socializado en una *sangha* es como un buda en sí mismo– que habla en términos de ciencia y de psicología, e incluso con un vocabulario religioso de raíz cristiana, combina todo el sabor de lo antiguo con la consistencia y digestibilidad de lo moderno. Aquí la mediación no la realiza un intelectual o un orientalista, sino alguien que goza de un estatus sagrado.

Es así como surge un segundo tipo de texto zen contemporáneo, distinto de los libros orientalistas, que se caracteriza por estar escrito por maestros budistas que enseñan en Occidente. En nuestro caso de estudio, Taisen Deshimaru tiene publicados y traducidos al español alrededor de dieciséis libros<sup>186</sup>. De estos, seis se ocupan exclusivamente de traducir y comentar de manera extensa los textos canónicos más importantes del zen. Otros tres ilustran ideas relacionadas con el zen mediante la

---

<sup>186</sup> Existen varios más en el idioma original, el francés. Los libros en español son: *Shin Jin Mei, Poema de la fe en el espíritu*; *Hannya Shingyo, el sutra de la Gran Sabiduría*; *Kannon Gyo, el sutra de la Gran Compasión*; *La práctica del zen y cuatro textos canónicos zen*; *Shodoka, el canto del inmediato Satori*; *El zen de Dogen*; *El anillo de la vía*; *La voz del valle*; *El cuenco y el bastón*; *Zen y artes marciales*; *Zen y cerebro*; *Zen y autocontrol*; *La práctica de la concentración. El zen en la vida cotidiana*; *Autobiografía de un monje zen*; *Zen verdadero*; y *Preguntas a un maestro zen*.

traducción y explicación de conceptos clave de esta religión –en *El anillo de la vía* y *La voz del valle*– o mediante la narración de cuentos tradicionales, como en *El cuenco y el bastón*. Otros cuatro, por su parte, establecen relaciones de afinidad con otras esferas de actividad, ya sea con las artes marciales –en *Zen y artes marciales*–, con la biología –en *Zen y cerebro*, escrito junto a un biólogo– con la medicina psicosomática –en *Zen y autocontrol*, escrito con un médico–, o simplemente con la vida cotidiana –en *La práctica de la concentración*. El maestro de la AZAL (antiguo discípulo y actual sucesor de Deshimaru), tiene publicados dos libros: *La revolución interior* y el *Canto del dragón*. El primero comenta pasajes del *Genjo Koan*, de Dogen; y el segundo, del *Shodoka*, de Yoka Daishi. También tiene publicados varios libros más en soporte electrónico.

La legitimidad de esta producción textual se fundamenta en que sus autores son reconocidos como sucesores de Buda, últimos representantes de un linaje ininterrumpido de maestros que transmiten, desde hace 2.500 años, su comprensión del budismo, luego de haber realizado los ritos consagratorios –denominados *shijo* o transmisión del *dharma*– que el zen *soto* establece para autenticar a un maestro zen<sup>187</sup>. Los textos a partir de los cuales estos maestros realizan sus comentarios forman parte de la herencia sagrada de la tradición zen, a la cual le agregan un plus de inteligibilidad con interpretaciones, explicaciones y traducciones que, no está de más señalar, ocupan la mayor parte del cuerpo del libro. Los comentarios a los textos de los maestros antiguos efectúan una “traducción” que, al ser presentada conjuntamente bajo la forma de un antiguo escrito y su “explicación”, oculta su carácter muchas veces profundamente innovador. Es posible entonces institucionalizar una visión sumamente adaptada al contexto actual, pero que al mismo tiempo es percibida como en estrecha relación de continuidad con la tradicional. Son textos-puente, documentos liminares que conectan lo antiguo y lo nuevo, Oriente y Occidente, ciencia y religión, la esfera laica y la esfera monástica. Ahora sí, estamos en condiciones de indagar cómo se materializa este estilo de libro zen, el contexto de producción del cual surge y las principales características que presenta.

---

<sup>187</sup> Los discursos que se ponen en juego para construir la imagen del maestro zen como un Buda vivo y actual, y que sustentan su jerarquía y autoridad, son analizados en Capítulo 9.

## El proceso de materialización del discurso

Uno de los rasgos comunes de casi todos los libros mencionados anteriormente es que comparten un origen oral común. Proviene del registro de las palabras del maestro zen en el marco de actos rituales tradicionales. En el análisis que sigue, partimos de la idea de que la palabra oral nunca existe dentro de un contexto simplemente verbal, sino que implica cambios en una situación de existencial total, que invariablemente envuelve el cuerpo del que habla, el público presente y el tipo de situación social que se vive (Ong 1982:71). Además, sostenemos que, si bien las *performances* orales estudiadas se sitúan dentro del marco formalista y tradicional del ritual, es en el discurso oral del maestro zen dentro de este contexto donde podemos observar la creatividad y la adaptabilidad de esta disciplina oriental.

Durante los *Campos de Verano* que la AZAL organiza anualmente, los practicantes meditan en el *dojo*. En estos momentos, el maestro Thibaut a veces pronuncia un *kusen*, una enseñanza oral sobre el zen. Los practicantes se sientan mirando la pared, y el maestro, que mira hacia el centro, comienza a hablar: a veces pronuncia una frase y calla por quince minutos, para continuar hablando más tarde. A veces habla seguido durante veinte minutos, acomodando ocasionalmente algunos libros en una mesita. Siempre tiene una linterna y los anteojos, además de un diccionario Francés-Castellano. En otros momentos dice “*mondo*”, y todos los participantes se dan vuelta, miran hacia el centro, y el que quiere preguntar algo levanta la mano. El discípulo entonces se dirige a un lugar especialmente dispuesto frente al maestro, se prosterna, y hace la pregunta. Los *kusenes* y los *mondos* son grabados por el *pie de note*, quien se apresura a encender el grabador cuando el maestro comienza a hablar. Como medida extra de precaución, el *pie de note* registra en forma manuscrita las palabras del maestro por si hay algún problema con la grabación. Las charlas se transcriben luego en un cuaderno y se imprimen en fotocopias que se distribuyen entre los miembros de la comunidad. También se publican en la página web del grupo, y en ocasiones se editan en forma de libro.

Le preguntamos a uno de los responsables de esta tarea si las palabras de Thibaut se graban también en las sesiones de meditación diarias que éste dirige el resto del año en Francia, o si solo se realiza este procedimiento con las enseñanzas pronunciadas en los eventos especiales como las *sesshines* y los *Campos de Verano*. Nos

contestó que todo lo que el maestro dice en el *dojo* –en todas las ocasiones– se registra cuidadosamente, al mismo tiempo que se mantiene actualizada su traducción en la página web, al español –en el caso de que la enseñanza fuera pronunciada en Francia–, o al francés –si la enseñanza ha sido dada en la Argentina. Este interlocutor era el encargado de realizar voluntaria y gratuitamente estas tareas. En el *Campo de Verano* de 2008 observamos una complejización de la organización de este trabajo. Ya no era una sola persona la encargada de grabar las charlas del maestro, sino que había un equipo encargado de tal tarea –tres practicantes–, que se turnaban para realizarla. Además, cuando una persona finaliza alguna desgrabación, otra lee la transcripción, al mismo tiempo que escucha el audio, con el fin de corregir los posibles errores de la primera. Existen también otras tareas relacionadas, como la del “encargado de publicaciones”, quien supervisa la logística de toda esta materialización del discurso, y los “editores”, una pareja de practicantes que poseen una editorial.

De modo que prácticamente todo lo que el maestro pronuncia en un *dojo* durante la meditación cumple un circuito que va desde el registro, la transcripción, ocasionalmente la traducción, la edición en fotocopias y, finalmente, su publicación como libro. El material en bruto que se acumula es la fuente primaria de los libros de Taisen Deshimaru y de Kosen Thibaut. Este último, aunque tiene solo dos libros publicados, en cierta ocasión mencionó que había material para publicar cinco o seis más. Esta memoria oral cristalizada es posible gracias a varios soportes técnicos, avances en los medios de comunicación –tales como el grabador y la computadora– como condiciones de posibilidad de la fijación y transmisión de una nueva tradición discursiva. La nueva tecnología de objetivación material del discurso permite que éste, ya sea mediante textos virtuales o en papel, trascienda las fronteras rituales y llegue hasta espacios y tiempos diferentes de los de su contexto de producción.

Existe entonces una relación de retroalimentación entre los nuevos recursos tecnológicos que, al mismo tiempo que refuerzan la escritura, la transforman, lo cual propicia un nuevo estilo conscientemente informal llamado por Walter Ong “oralidad secundaria” (1982:134). En lo que sigue nos ocuparemos de cómo, en este discurso materializado, la oralidad y la escritura están estrechamente articuladas, de modo que ambas formas de comunicación se influyen mutuamente.

## El texto y el contexto

Como señala Ong (1982:103), en la práctica de la escritura el autor debe crear a su público en la imaginación, pues no dispone de un contexto inmediato de referencia hacia el cual dirigirse, al mismo tiempo que el lector debe crear al autor, imaginárselo, conferirle un rostro. El contexto de producción del material escrito que hemos visto para el caso del zen es muy diferente, pues se da en el marco de un evento oral ritual dirigido a un público en particular, a personas conocidas por el autor –el maestro zen– con las cuales éste tiene relaciones específicas. Sin embargo, en cierto modo, es evidente que el destinatario también es un público ausente, virtual: el futuro y anónimo lector de un libro. De modo que un lector puede, o bien conocer al autor en un sentido literal –y quizá reconocer en un libro publicado el día específico en que se pronunció determinada enseñanza, e incluso escuchar resonar en la memoria la particular entonación con la cual se pronunció una frase determinada–, o bien imaginárselo sobre la base de las representaciones de maestros zen que los mismos textos construyen.

Este origen oral del texto, dentro de un contexto ritual y social, es evidente en un estilo de enunciación sumamente asimétrico: refleja la relación maestro-discípulo del cual proviene. El texto –al igual que su autor en el contexto ritual– enseña, expone la doctrina, revela la sabiduría, la verdad. El lector –al igual que el discípulo–, es el que escucha y aprende. En el *kusen* no hay derecho a preguntar o responder, se debe permanecer en el silencio de la meditación; en el *mondo* se puede preguntar –bajo ciertas restricciones y formalismos que regulan la manera de hacerlo: sin mezclar demasiadas cuestiones personales en la pregunta, sin insistir si la respuesta es insatisfactoria, y aceptando la finalización del turno cuando el maestro lo decida así, mediante un gesto ceremonial, pero en general no se puede dialogar, puesto que el discípulo debe recibir la respuesta pasivamente. Veamos la siguiente cita que emplea como metáfora la idea de la semilla:

La enseñanza del zen no es una enseñanza intelectual, de universidad. Es una alquimia. Cuando se hace un *kusen* en el *dojo* es como beber un buen vino. Están bebiendo el vino de la cepa que plantó Deshimaru en una tierra muy particular, pero al mismo tiempo el *kusen* viene –decía *sensei* (Deshimaru)– de *ku*, de la vacuidad. Son semillas de sabiduría plantadas en ustedes, en su tierra. Con el tiempo esas semillas se transformarán y darán sus propios frutos. No es mi sabiduría lo que van a repetir (Thibaut 1996).

En fin, esta clase de textos plantea una relación entre autor y lector, distinta de la que establecen otras clases de libros. No es simétrica, sino jerárquica, y en ella la figura del autor y la de la autoridad están totalmente imbricadas. No es anónima, sino cercana, ya que el lector y el autor muchas veces compartieron el mismo origen del texto, y vuelven a reencontrarse en la práctica de la lectura.

Otro rasgo de la oralidad plasmado en el texto zen es la práctica de comentar los libros o manuscritos tradicionales. Esto dota al producto final, el libro, de un alto grado de intertextualidad, de una evidente relación con otros libros y autores (Ong 1982:132). Por ejemplo:

Entre los libros de comentarios al *Hokyo Zan Mai*, sólo uno es justo y profundo; se trata del *Hokyo Zan Mai Suisho*, del maestro Menzan [...] A partir de los sesenta años (Menzan) se concentró únicamente en los escritos y en los comentarios de los textos mayores del *Soto Zen*. En nuestra época, sólo Kodo Sawaki<sup>188</sup> ha poseído un gran conocimiento de los comentarios de este maestro [...] mis comentarios se apoyan en los de Kodo Sawaki, en sus numerosos cuadernos de notas y en los libros originales de Menzan. [...] El maestro Menzan se apoyó para sus comentarios en los del Maestro Wanshi. Así pues, la filiación de mi *kusen* es la siguiente: Tozan (807-869), Wanshi (?-1157), Dogen, (1200-1253), Menzan, (1683-1719), Kodo Sawaki, (1880-1965), Taisen Deshimaru (Deshimaru 1979:111).

Aquí es evidente que el texto o el libro no constituyen una unidad cerrada: como remarca Michel Foucault, “los márgenes del libro no están jamás neta ni rigurosamente cortados”, pues éste “está envuelto en un sistema de citas de otros libros, de otros textos, de otras frases, como un núcleo en una red” (1999:36-37).

Además, podemos observar cómo esta intertextualidad también refleja y refuerza simbólicamente el sistema de legitimación genealógico, la tradición del linaje que conserva la sabiduría auténtica, al explicitar la filiación del texto. Al igual que en la tradición islámica, en el hinduismo y en el budismo se acostumbra guardar y repetir los nombres de los maestros de una escuela de aprendizaje, lo que genera un tipo de “genealogía del saber” (Goody y Watt 1996:23). Estas genealogías no son ajenas a

---

<sup>188</sup> Famoso maestro zen japonés (1880-1965) el cual tuvo como discípulo a Taisen Deshimaru. Es uno de los referentes principales de la Sangha Kosen y la Ermita de Paja.

presiones y condicionamientos históricos, por lo cual frecuentemente son transmutadas durante su transmisión de acuerdo con las relaciones sociales existentes (Goody y Watt 1996, Lachs 1999), aunque en la práctica son enunciadas como fijas e inmutables, pues legitiman el poder sagrado de los patriarcas zen. Las genealogías de maestros presentan un estilo acumulativo –la enumeración de los nombres de los patriarcas– que constituye una huella de la oralidad en sí misma; del mismo modo, recitar, junto con dichos nombres, frases con elementos estereotipados y repetitivos –por ejemplo “...el Buda *transmitió el zen a* Makashyapa, Makashyapa *transmitió el zen a* Ananda, Ananda *transmitió el zen a...*”– proviene de la tendencia oral a la redundancia y la utilización de fórmulas que facilitan la memorización (Ong 1982:100).

Por otra parte, una de las ventajas de la escritura es que permite borrar lo objetivado, realizar correcciones sobre lo escrito, cambiar las palabras, lo cual es imposible en la producción oral, pues no existe modo de borrar lo dicho (Ong 1982, Goody 1985). Los documentos escritos que se producen en la actualidad, al ser reproducciones exactas, grabadas por medio de recursos tecnológicos modernos, mantienen la palabra hablada, pronunciada por el maestro budista, con una muy escasa edición posterior. La tendencia es la fidelidad absoluta hacia la oralidad<sup>189</sup>. Esta inmutabilidad de lo dicho es una huella del contexto oral de producción del texto zen, a la vez que revela la sacralización de la palabra pronunciada en el *kusen*.

Las mínimas correcciones que efectivamente se realizan son más que nada sintácticas (recordemos que Thibaut es francés, y su español presenta algunos errores gramaticales). No se edita el texto para que tenga una coherencia entre las distintas partes que lo componen. En este sentido, cada oración es una unidad, que no necesariamente se articula de manera lógica con la anterior (en medio de una frase o explicación pueden aparecer expresiones como “empujen la tierra con las rodillas”, “entren el mentón” o “no se muevan”). De modo que el texto escrito es rico en expresiones formulaicas que, como hemos visto, son huellas del contexto oral de producción del libro<sup>190</sup>.

---

<sup>189</sup> Por ejemplo, uno de los miembros del equipo de trabajo que registra y transcribe las grabaciones de los *kusenes* del maestro Kosen tenía una mala opinión de otro miembro que corrigió material del último libro sin escuchar el audio al mismo tiempo, y que excluyó del producto final algunos “chistes sexuales” del maestro.

<sup>190</sup> Además, otro rasgo que vale la pena mencionar de la textualidad zen –consecuencia de la inmutabilidad de lo dicho– es que en ella están presentes versiones ligeramente diferentes de las mismas historias o cuentos tradicionales, lo cual se pone en evidencia justamente debido al hecho de que se la ha materializado en un registro escrito.

De modo que las ideas zen no se transmiten en Occidente a través del aprendizaje de un corpus de escritos tradicionales budistas, sino por medio de la *performance* oral creativa del maestro en contextos rituales, que reelabora y reinterpreta símbolos tradicionales en un discurso acorde al contexto social, económico y político del momento. Las tecnologías actuales de registro de documentos orales permiten producir un corpus textual a partir de estos eventos discursivos ritualizados, que se plasma en distintos soportes: internet, libros, revistas y fotocopias de *kusenes*.

De todas formas, si bien lo expuesto anteriormente demuestra la importancia de los textos en el contexto del zen, es preciso mencionar que la transmisión oral presenta en el discurso nativo un aura de superioridad sobre la producción textual, como se desprende de la siguiente cita:

Siempre se dice que el zen no se transmite por los libros sino por vía oral. El *kusen* – enseñanza expresada en el *dojo* en postura de *zazen* e improvisada a partir de notas o a partir de nada– surge espontáneamente de lo más profundo de sí mismo, en la mejor actitud corporal y mental. De ahí nace ese estilo directo y particular característico de la enseñanza zen (Thibaut 1996:21).

Por lo tanto, escuchar las palabras de la boca del maestro en el mismo momento en que son pronunciadas, en un contexto ritual que se ubica en un tiempo y un espacio sagrados, es considerado como algo sumamente valioso por los practicantes zen, como también se puede ver en la siguiente frase:

Leí muy poco los *kusen* del maestro Deshimaru, pero los escuché a todos. Los recibí cada mañana, cada noche, cada *sesshin*, cada *Campo de Verano*, en el *dojo*, en esta pieza cuadrada, cerrada, con los discípulos y el maestro presentes, momentos eternos, eternamente inolvidables, por cierto la más grande intensidad en la vida de un ser humano. El zen es sólo eso (Thibaut 1996:127).

De modo que parecería existir una jerarquía de valor, con la oralidad en primer lugar y la escritura en segundo. Quizás uno de los motivos del aura de superioridad de la oralidad, al menos a nivel de las representaciones, sea que los textos carecen de cualidades fonéticas plenas, a diferencia del habla, en que se puede imprimir distintas entonaciones a la voz (Ong 1982:102). Uno de los rasgos carismáticos del maestro zen es la potencia de su voz, su cualidad fuerte y melodiosa. Escuchamos en nuestro trabajo



de campo muchas veces comentarios respecto de lo extraordinarias que son la voz y la risa de del maestro Kosen. A su vez, éste ocasionalmente menciona lo “fuerte” que era la voz de Deshimaru. De todas formas, uno de los fundamentos simbólicos más importantes de todo este proceso de materialización escrita de la oralidad es la concepción de ésta como dotada de una cualidad hierofánica. En los fragmentos citados en este apartado se habla del *kusen* como “proveniente de lo más profundo de sí mismo” y, en última instancia, como surgiendo del vacío metafísico del budismo; aquí, como diría Chartier (2006:9), “el escrito tiene como misión conjurar la ansiedad de la pérdida”, en nuestro caso, posibilitar la conservación de las manifestaciones de lo numinoso mediante su registro y materialización en un soporte textual.

De todas formas, la instancia oral y la escrita están estrechamente articuladas, siendo cada una esencial para la transmisión de la enseñanza. Es notable cómo, en la siguiente frase, se comienza a hablar del estudio del texto, y luego de una prédica oral creativa, como momentos interrelacionados del aprendizaje del zen:

Cuando uno quiere estudiar los textos, o enseñarlos seriamente, una verdadera alquimia debe producirse para que el trabajo esté bien hecho. Primero tratar de leer, recibir la frase, plantarla dentro como una semilla durante algún tiempo. Se la deja germinar, que se tome su tiempo. Esperamos; esperamos que la frase hable a través de nuestra propia vida. Es ella quien hace su propio trabajo en nosotros, y al cabo de cierto tiempo, la comprensión, el despertar de esta frase, aparece espontáneamente, de manera intuitiva, no formal. Luego, hay que formularla, cada uno va a hacerlo según su propia naturaleza artística, su estilo. [...] Luego, cuando puede ser formulado, cuando se ha encontrado el medio de formularlo, hay que saber ante quién formularlo, a quién, en qué momento, en qué sitio [...] hay que esperar un momento privilegiado, una práctica común, todo eso es la alquimia de la enseñanza oral: es el *dharma* (Thibaut 1996:215-216).

Por otra parte, la transferencia de bienes simbólicos de un campo nacional a otro se da a través de una serie de operaciones sociales, entre las cuales figura la selección de lo que se traduce y de quien traduce (cf. Bourdieu 1990). Al respecto es preciso recordar que, junto con todo el trabajo creativo de material escrito que busca traducir símbolos tradicionales, existen algunos *sutras* rituales que son parte de las ceremonias cotidianas que no son traducidos. Esto da cuenta de un proceso de traducción selectiva, que privilegia la praxis discursiva creadora del maestro zen para producir un conjunto de enseñanzas basadas en lo antiguo y lo moderno, a la vez que soslaya la importancia de

la traducción de ciertos *sutras* rituales, como por ejemplo el *Busscho Kapila*, que, como vimos en el capítulo anterior, se canta durante el desayuno tradicional, luego de la meditación, o algunas *sutras* de la ceremonia de la ordenación<sup>191</sup>. Esto se torna comprensible si pensamos que la razón que ha hecho atractiva la doctrina del zen para filósofos e intelectuales es su extrema racionalización. Los rituales son una esfera de actividad problemática por este motivo, y a menudo son racionalizados. Como hemos mencionado en el capítulo anterior, una manera de hacer esto es restarle importancia a su función religiosa tradicional y a su simbolismo –veneración de ancestros, purificación, comunicación con potencias sagradas, formas de acumular buen *karma*–, y resaltar su función de tecnología espiritual en cuanto ejercicio de respiración. En cualquier caso, para grupos zen como el que estamos analizando, el budismo no se encuentra solamente en el *Canon Pali* ni en los tratados de los antiguos maestros: se ha modernizado. Éste es el mensaje implícito de la ignorancia del significado de muchos *sutras* rituales, la no institucionalización de su enseñanza, y de toda la maquinaria productora de narrativas escritas.

### **Lógica y estrategia del texto zen**

La práctica de la lectura ocupa un lugar muy importante, tanto antes de que una persona tome contacto con algún grupo zen como cuando ya es un miembro de la comunidad; sin embargo, la forma en la cual es realizada y el papel que juega es diferente para cada momento. Como ya referimos, la mayoría de las personas conocen el zen, en primer lugar, a través de los libros. En las entrevistas realizadas es notable que muchos practicantes fueron impresionados y motivados a unirse a un grupo por las lecturas que realizaron de libros sobre el tema<sup>192</sup>. Además, en innumerables charlas con nuestros interlocutores en el campo está presente este factor común del conocimiento del zen por los libros, especialmente los de Taisen Deshimaru. La práctica de la lectura en estos casos es solitaria, y se enmarca muchas veces en el contexto de una búsqueda espiritual y de crisis personales profundas. Son altamente valorados, en estos casos, los textos producidos por maestros contemporáneos mediante mecanismos de

---

<sup>191</sup> Que analizaremos en el Capítulo 8.

<sup>192</sup> Asimismo, en su estudio sobre el zen en Estados Unidos, Preston (1988:41) indica que más de la mitad de sus entrevistados reconocen que la primera fuente de su conocimiento del zen fue la lectura de libros de Watts y Suzuki, entre otros. Los restantes fueron introducidos a esta religión por amigos o familiares.

materialización del discurso similares a los utilizados en el ejemplo analizado. En ellos, el texto presenta una serie de rasgos o huellas de su contexto de producción oral –ritual y comunitario–, que promueven que sea percibido por los lectores de manera diferente de los demás libros sobre el zen: como más “fresco”, “auténtico”, “real” y “no tan filosófico”, según surge en las conversaciones mantenidas con practicantes zen.

Al respecto, Bourdieu (1971:24) destaca el rol de los textos religiosos racionalizados y sistematizados como factor que permite la burocratización de los bienes de salvación, al permitir a individuos sin revelación –en nuestro caso, sin el carisma de un maestro zen– desempeñar una función religiosa que no requiere improvisar un discurso inspirado. Pensamos aquí en la práctica de la lectura de los *kusenes* que realizan los responsables de dirigir los *dojos* de meditación zen en la *AZAL*, donde sólo se permite leer las palabras del maestro, sin acompañarlas de ningún discurso o interpretación personal. De modo que los libros y las fotocopias de transcripciones de *kusenes* que circulan en la comunidad funcionan como transmisores de la enseñanza del maestro en su ausencia, y esto contribuye a la generación y la continuidad del grupo. Las directivas dadas a los responsables de los *dojos* locales en este sentido son explícitas: deben leer durante el *zazen* las transcripciones de los *kusenes* o los libros de Thibaut, en primer lugar, y los escritos de Deshimaru en segundo lugar. Nunca observamos que el responsable de dirigir la meditación leyera textos zen de otros maestros<sup>193</sup>. El material producido en contextos rituales cumple, entonces, el rol de medio de comunicación de las enseñanzas del maestro en su ausencia, al promover la integración grupal y el aprendizaje de su mensaje. La lógica de estas prácticas se evidencia si recordamos que estamos hablando de comunidades dispersas, transnacionales y globalizadas, que se reúnen en su totalidad sólo algunas veces al año. Los actos rituales de dejar el lugar del maestro en el *dojo* señalado con un *zafu*, o prohibir cruzar la línea que conecta al buda del altar con su asiento, aunque aquel no esté, son mecanismos simbólicos para hacerlo presente en su ausencia. Del mismo modo, el registro oral y su materialización textual funcionan como uno de los dispositivos que permiten transmitir la misma enseñanza de un maestro en distintos

---

<sup>193</sup> Existe entonces una relación entre las distintas clases de textos, las formas de apropiación de éstos y la especificidad de su uso. En este sentido, siguiendo a Chartier (2006), se da un pasaje del lector extensivo –el que lee numerosos escritos, con una mirada distanciada, en el marco de una lectura más extensa de textos sobre espiritualidad, pero que no practica meditación en una comunidad–, al lector intensivo, que se enfrenta a un conjunto limitado de textos, leídos y releídos, transmitidos de generación en generación, en una comunidad de práctica del zen. Esta manera de leer, como señala el autor, está impregnada de sacralidad y somete al lector a la autoridad del texto (Chartier 2006:196).

países, en tanto crean las condiciones de posibilidad para que comunidades transnacionales y globalizadas, construidas sobre la base de afinidades religiosas, sean una utopía posible en la actualidad<sup>194</sup>.

La base de este proceso es la lectura grupal en voz alta, basada en la transcripción de registros orales. Esta “oralidad secundaria”, al igual que la primaria, “posee una mística de la participación, una insistencia en el sentido comunitario. Engendra un fuerte sentido de grupo, pues al escuchar las palabras habladas convierte a los oyentes en un grupo, un verdadero público”<sup>195</sup> (Ong 1982:134). Esta comunidad de lectura propicia la constitución de una comunidad de habla o de lenguaje: un mundo de significados, representaciones y símbolos compartidos por los miembros del grupo, que configuran un *ethos* y una cosmovisión religiosa particular. En el Capítulo 3 hemos explorado algunos rasgos de esta cosmovisión zen, y notamos que gran parte de ellos se aprende y transmite a través de palabras japonesas. El aprendizaje de estos términos es parte de las cosas que debe conocer una persona que se inicia, y se realiza durante la práctica de la lectura –grupal o en solitario– y durante la interacción social efectuada en la vida cotidiana de los centros zen. De modo que comunidad de práctica, comunidad de lectura y comunidad de habla son tres aspectos fundamentales de la dinámica de creación del zen local, siendo el objeto textual un mediador entre estas instancias.

### **Del poder de la palabra al poder del texto**

A lo largo del capítulo hemos mostrado cómo una *performance* discursiva (el *kusen*) realiza, en un mismo acto comunicativo, una transmisión, una composición creativa y una enseñanza (Goody y Watt 1996). Además, la práctica de la transcripción del *kusen* permite a un maestro ocupado completamente con la tarea de transmitir un *ethos* y una cosmovisión religiosa, crear una gran cantidad de material escrito. Para ello

---

<sup>194</sup> Aquí seguimos los planteos de Anderson (1983), cuando señala que la lectura de los mismos textos crea de por sí la posibilidad de imaginar una comunidad. Con el capitalismo de imprenta se desató un nuevo poder en el mundo: el otorgado por la capacidad de leer y escribir y la concurrente producción a gran escala de proyectos de afinidad étnica que eran libres de la necesidad de una comunicación cara a cara.

<sup>195</sup> Además, el hecho mismo de que estos textos zen sean utilizados para leerlos en grupo y en voz alta es, siguiendo Ong, una huella de su oralidad. Lo mismo sucedió en Occidente, cuando “desde la antigüedad hasta el siglo dieciocho muchos textos literarios estaban destinados a la recitación pública, el leer en voz alta en la familia y en otros grupos pequeños era todavía común hasta principios del siglo veinte, hasta que la cultura electrónica reunió a estos grupos alrededor de la radio y la televisión, en lugar de, como se hacía antes, en torno a un miembro del grupo” (Ong 1982:153).

hace uso de medios de comunicación y tecnologías innovadoras: Internet, registro de audio y video, edición de libros. Esto posibilita una mayor democratización en la autoría de textos, pues no requieren una escritura directa y, por lo tanto, la capacidad y la predisposición necesarias para sentarse a escribir. La producción textual estudiada en el caso de la *AZAL* adquiere, entonces, características propias que la diferencian de otros textos: no provienen de un ejercicio de escritura en el cual se formulan los pensamientos y se los vuelca en el papel directamente, sino de la transcripción de registros orales producidos en contextos rituales. Así, la nueva tecnología permite un nuevo modo de conservar lo dicho y hacerlo texto. Posteriormente, este material juega un papel importante en la difusión y promoción del mencionado grupo y en la creación y el mantenimiento de su identidad colectiva, a la vez que refuerza el capital simbólico de su maestro. La alta jerarquía, el carisma y la autoridad de Thibaut son visibles en la cultura escrita que produce: sus enseñanzas orales realizadas durante el *zazen* son conservadas para que trasciendan el tiempo y el espacio sagrados y se consagren mediante su transcripción<sup>196</sup>. Asimismo, esta cultura escrita –que puede ser comprada o vendida en las librerías o en el mismo centro zen– retroalimenta esas cualidades del maestro<sup>197</sup>. Por lo tanto, la autoridad del líder de la *AZAL* y, por extensión, la de sus escritos, contiene elementos de legitimación carismática –por la creencia en él como un buda, un hombre despierto y realizado que ha llegado a la cúspide de las potencialidades humanas–; de legitimación tradicional –al ser certificado dicho estatus por una institución tradicional que lo sitúa dentro de un linaje de patriarcas–; y de legitimación racional (Weber 1964) –en tanto el líder que articula su discurso con formas legítimamente reconocidas de conocimiento racional, tales como la física, la biología y la psicología, que presentan a la meditación zen como un medio racionalmente adecuado para lograr los fines de la meditación.

---

<sup>196</sup> El alto capital de consagración –el poder de consagrar objetos– (Bourdieu 2003) del maestro zen también se ve reflejado en el poder de nombrar e inscribir legítimamente en distintos ritos y ceremonias, y en diferentes soportes materiales. Por ejemplo, y como veremos en el Capítulo 8, en el poder de dar nombre al novicio en la ordenación zen, el cual se inscribe en el *rakusú* (pequeño cuadrado de tela que se cuelga del cuello, que simboliza el manto de Buda, y que cada persona se cose por sí misma siguiendo un conocimiento tradicional transmitido por los más antiguos), en la consagración de objetos rituales como el *kyosaku* mediante una caligrafía japonesa, y el *ketsumiaku* (v. Glosario)– mediante el sello sagrado del maestro zen.

<sup>197</sup> No está de más mencionar que el aporte económico que la venta de libros, fotocopias y revistas provee a los grupos zen no es muy relevante aunque, indirectamente, la textualidad es soporte material de la comunidad al aumentar la membresía del grupo.

Todo esto nos lleva a considerar la palabra escrita como condensador del poder político y la distinción social: la textualidad, como señala Ong (1982), transforma el poder de las palabras en el poder del texto. El acto de habla ritual y la producción textual pueden ser considerados, desde esta perspectiva, como una estrategia de poder al interior del grupo –el poder de transmitir la cosmovisión y la doctrina–, y como un mecanismo de difusión al exterior.

Por otra parte, surge aquí la cuestión de si el proceso de producción textual observado en este caso es representativo de los demás grupos zen de la Argentina, e incluso del resto del budismo occidental. Con respecto a la situación local, el trabajo de campo revela que puede encontrarse –en menor grado de desarrollo, teniendo en cuenta su complejidad y el volumen del material producido– en los restantes centros zen. Por ejemplo, en el *Zendo Betania* –que cuenta con alrededor de treinta miembros– desde hace unos dos años se empezaron a grabar digitalmente y vender los CD con los *teishos* del maestro Flores. Probablemente el siguiente paso sea que alguien se ocupe de pasarlos a papel y así facilitar su circulación y lectura. También el grupo *Viento del Sur* vende CD con los *teishos* de Daniel Terragno. La desaparecida *Sangha Vimalakirti* tuvo su libro, en el cual se registra la historia de su formación y se transcriben algunos de los *kusenes* de su maestro (Alcalde 1995). Y en el grupo actual *Ermita de Paja*, con una trayectoria más prolongada, se venden fotocopias de los *kusenes* y libros que registran las palabras de su maestro, Jorge Bustamante (1995, 2004). En cuanto al resto del budismo zen occidental, si bien no disponemos de bibliografía al respecto, no hace falta más que visitar el sitio web de los centros zen más conspicuos de Norteamérica y Europa para observar un proceso similar. Incluso, parte de este material se traduce al español y puede encontrarse en las librerías locales.

Para finalizar el capítulo nos interesa efectuar una recapitulación histórica del budismo teniendo como eje articulador, por un lado, el vínculo entre los diferentes corpus escritos y el contexto de su producción –i.e. quiénes los produjeron, por qué y qué efectos tuvieron– y, por el otro, las particularidades de los medios tecnológicos de comunicación implicados en cada caso. Todo ello nos permitirá sugerir ciertas ideas acerca de la relación entre movilidad religiosa y textualidad en el budismo occidental.

Hemos observado que los primeros siglos del budismo fueron caracterizados por el uso de memoria oral como técnica de transmisión de la doctrina. Posteriormente se empleó un medio de comunicación innovador, la escritura, la cual contribuyó a la difusión de esta religión. Uno de los motivos por los cuales el budismo fue adoptado y

protegido por los líderes políticos de otros países era que estos lo consideraban de gran utilidad para alfabetizar y “civilizar” el país, dado que sus agentes religiosos eran los depositarios del saber sobre la lectura y la escritura.

Ocasionalmente, los grandes maestros de la antigüedad hicieron su aporte al conjunto de textos tradicionales budistas, pero solo unos pocos lograron ser considerados como equivalentes a los del *Canon Pali*. Un caso interesante por su singularidad es el de Dogen, el maestro zen del siglo XII que, como ya hemos mencionado, escribió el *Shobogenzo*, considerado por muchos estudiosos como la obra filosófica más importante del Japón. Dogen fue un monje que, insatisfecho con los estilos de budismo prevalecientes en el Japón en su época, viajó a China para encontrar un maestro que le enseñara budismo zen. Luego de pasar unos años allí, volvió a su país natal, donde difundió la escuela *soto* del zen, la cual ha afectado muchos ámbitos de la cultura japonesa; por ejemplo, el *Shobogenzo* de Dogen es de gran influencia en la filosofía de este país (y fue el inspirador de la *Escuela de Kioto*<sup>198</sup>). En este proceso estuvo implicado el uso pleno de la capacidad de la escritura como medio de comunicación innovador que posibilitó a este autor escribir sus libros<sup>199</sup>. La alfabetización de ciertos sectores de la población –al menos, de los sectores monacales– permitió la recopilación de un rico conjunto de materiales que ilustran la filosofía, la moral y la cosmovisión del zen en formatos variados: cuentos, relatos, leyendas, poemas y libros.

Ahora bien, en este punto nos preguntamos si es casual que alguien que intenta difundir una religión en un país, una sociedad y una cultura nueva se dedique a la tarea de escritura e incluso cree un estilo discursivo propio. ¿No es similar esta situación a la de los nuevos maestros del zen que actualmente enseñan fuera de Japón y que producen nuevos cuerpos de escritos? En este punto, es preciso resaltar que la minuciosidad en el registro de lo dicho y su materialización es algo que caracteriza al budismo zen occidental actual. Por ejemplo, Taisen Deshimaru –que difundió el zen en Europa– fue grabado, transcrito y editado en una veintena de libros, pero de su maestro, Kodo Sawaki –quien, aunque es considerado como una gran figura del zen en Japón, nunca salió de su país– prácticamente no hay material textual que circule públicamente. Es

---

<sup>198</sup> Movimiento intelectual fundado por Nishida Kitaro (1870-1945), caracterizado por el diálogo entre la doctrina budista japonesa y la filosofía occidental (cf. Carvalho 2005).

<sup>199</sup> La actividad textual de Dogen fue tan intensa y original que investigadores como Castro (2002) sostienen que él creó un lenguaje y un estilo discursivo propio: el “dogenés”.

probable que en los templos japoneses actuales las enseñanzas de maestros zen se graben solo en pocas ocasiones, y que esto efectivamente suceda cuando el maestro se dedica a enseñar a extranjeros. Cabe entonces preguntarnos qué relación existe entre escritura y movilidad religiosa –la circulación y la expansión de una religión a diferentes contextos espaciales, históricos y culturales–, y en qué medida el particular *ethos* de cada forma de religiosidad afecta esta relación.

Por lo general, la tarea de poner por escrito la doctrina sagrada se emprende con el fin de congelar la tradición, y no de adaptarla o ajustarla a la realidad (Goody y Watt 1996:24). Además, y en estrecha relación con este último punto, se puede argumentar que “la producción de escritos canónicos se acelera cada vez que el contenido de la tradición se encuentra amenazado” (Bourdieu 1971:24). Ambos factores –la cristalización y la defensa de la doctrina– han tenido gran influencia en la creación del *Canon Pali*. Asimismo, el hecho de fijar por escrito una tradición oral es un prerequisite para efectuar una traducción de textos escritos y posibilitar la expansión de la religión<sup>200</sup>.

Sin embargo, en el budismo, la traducción se puede efectuar no solo a nivel de la lengua, sino también como una interpretación de las antiguas escrituras, e incluso como una reescritura del *dharma*, exponiendo la misma enseñanza con otra forma y estilo. Una de las ventajas que posee esta religión para su difusión es, entonces, un alto grado de plasticidad, inclusivismo y tolerancia de distintos puntos de vista. Varios investigadores han resaltado esta capacidad del budismo de adaptarse y, dinámicamente, seguir manteniendo su identidad (Usarski 1998; Dragonetti y Tola 1999; Tola y Dragonetti 2003), lo cual es evidente en la actualidad, por ejemplo, en que puede convivir y mostrarse compatible con actitudes tan variadas como la más febril devoción pietista, el ateísmo más escéptico, el cristianismo, la física y la psicología.

Por lo tanto, el proceso de materialización de la escritura aquí ejemplificado está vinculado, en primer lugar, a la situación periférica del budismo zen en el campo religioso occidental, debido a la cualidad de movilidad hacia nuevos contextos que posee esta religión. En estas circunstancias, es importante el papel que las escrituras sagradas cumplen en el proceso de “definir la originalidad de la comunidad en relación a doctrinas competidoras, lo que conduce a valorizar los signos distintivos” (Bourdieu 1971:24). En segundo lugar, toda esta documentación textual es un proyecto colectivo

---

<sup>200</sup> El mismo Buda estableció la norma que señalaba que la enseñanza fuera traducida al idioma de cada lugar adonde llegara (Dragonetti 1967).



que hace posible imaginar una comunidad de práctica, vinculada más con una aspiración que con un recuerdo, creada “*ex profeso* para la producción de memorias anticipadas por comunidades intencionales” (Appadurai 2005:127).

De modo que podemos observar cierta correlación entre escritura y movilidad religiosa en el caso estudiado. Podemos postular que, en períodos de circulación del zen hacia nuevos paisajes sociales y culturales, existe un proceso que busca traducir (otorgando inteligibilidad), y transmitir algo tradicional (con su concomitante efecto de legitimidad y autenticidad) aunque sin dejar de crear nuevos significados que confieran adaptabilidad al mensaje religioso. Este proceso se caracteriza por una mayor actividad de creación textual, que es la portadora de las tres características mencionadas<sup>201</sup>.

Concluye aquí la PARTE II de la tesis, la cual ha tenido como eje articulador los aspectos rituales en relación a la construcción de una esfera sagrada, las plegarias y la textualidad. La PARTE III profundiza varias cuestiones planteadas hasta este punto. Específicamente, el siguiente capítulo retoma la cuestión de los cambios subjetivos vinculados con la conversión (tratada en el Capítulo 2) y de las tecnologías del ser propuestas por el zen (las cuales han sido analizadas en el Capítulo 3, 4 y 5), a fin de brindar una comprensión más experiencial y fenomenológica de la práctica de esta religión. El propósito es indagar la visión nativa acerca del sufrimiento, el cuerpo y la intersubjetividad, y al mismo tiempo dar cuenta del nuevo habitus religioso que el zen propicia.

---

<sup>201</sup> Notemos que esta relación de movilidad y efervescencia textual es opuesta a la que existe en otras tradiciones religiosas. Especialmente en las llamadas religiones del Libro, en las que la movilidad hacia nuevos contextos implica la imposición de un texto sagrado único y exclusivo.

## **PARTE III**



## **Capítulo 7**

### **Cuerpo, sufrimiento e intersubjetividad**



En este capítulo indagamos en la experiencia subjetiva de los practicantes de meditación zen argentinos, focalizando en sus prácticas y representaciones relacionadas al cuerpo, el sufrimiento y la intersubjetividad. Tres preguntas básicas articulan la exploración. Primero, ¿cómo son conceptualizados y experimentados el dolor y el sufrimiento por los miembros de las comunidades consideradas? Segundo, ¿cómo se crea y reproduce en el zen local un habitus religioso que involucra una nueva forma de percibir y experimentar el mundo? Y por último, ¿cuál es la dinámica de interrelación que se pone en juego en la experiencia comunitaria y cuáles son las prácticas y representaciones colectivas asociadas? Pero antes de adentrarnos en esta tarea, presentaremos someramente algunas ideas claves que se enmarcan en la perspectiva fenomenológica del estudio del cuerpo y de la experiencia, aunque sin profundizar en los autores, temas y principales discusiones que abordan la cuestión<sup>202</sup>.

### **Un enfoque fenomenológico del cuerpo y la experiencia**

Como afirma el antropólogo neozelandés Michael Jackson (1983:328), la antropología del cuerpo ha sido determinada por la tendencia a interpretar la experiencia en términos de modelos cognitivos, semióticos y lingüísticos. Para superar esta perspectiva, Jackson propone indagar en una serie de cuestiones ontológicas y existenciales con respecto a la forma en que entienden el mundo de la vida y el ser-en-el-mundo los sujetos que lo habitan, empleando una perspectiva existencial y fenomenológica que abrevia en la obra de Heidegger, Merleau-Ponty y Sartre. En esta línea, ‘ser’ es concebido como ‘ser-en-el-mundo’, en un ámbito de inter-existencia, inter-corporalidad, inter-experiencia, inter-locución e inter-acción. Este enfoque permite superar la dicotomía entre objetivismo y subjetivismo al emplear como categoría de análisis central la ‘intersubjetividad’. Jackson (1983, 1998) deja claro que uno de sus objetivos fundamentales es delinear un enfoque fenomenológico de la praxis corporal que permita, por un lado, mostrar como la experiencia humana está basada en movimientos corporales situados en un ambiente social y material, y que, por otro lado, posibilite estudiar el interjuego de los patrones habituales del uso del cuerpo y las ideas

---

<sup>202</sup> Un extenso recorrido histórico por las obras de los principales autores que se han ocupado de la problemática del cuerpo, así como de las principales líneas de investigación recientes desde el marco del *embodiment*, puede encontrarse en Lock (1993). También puede consultarse, entre otros, Le Breton (2002, 1995) y, en la Argentina, Citro (2002, 2004).

convencionales acerca del mundo. Las formas de uso del cuerpo -las técnicas corporales- son condicionadas por nuestra relación con otros seres o con otros objetos; trabajar ya sea en un escritorio o en una maquina industrial, refuerza actitudes posturales características de una vida sedentaria de trabajo intelectual, o de una vida corporalmente más activa de trabajo manual. En la misma línea, Thomas Csordas (1993, 1999) propone complementar el paradigma semiótico, textualista y representacionalista de la cultura como un texto, con el paradigma fenomenológico del *embodiment* –el cual, como hemos señalado, tiene sus raíces en la tradición fenomenológica de Heidegger, Scheler y Merleau-Ponty, entre otros, y cuyo concepto clave es ‘ser-en-el-mundo’. Csordas intenta, sobre todo, articular el concepto de ‘percepción’ de Merleau-Ponty, con la noción de ‘práctica’ de Bourdieu, a fin de complementar la perspectiva individual y microanalítica del primero, con la visión del cuerpo como un producto socialmente estructurado del segundo<sup>203</sup>. Otros autores cuya visión del cuerpo y de las prácticas sociales han contribuido a iluminar la indagación de este capítulo -con sus reflexiones sobre el habitus, las tecnologías del ser, las teodiceas y las soteriologías religiosas- son Max Weber (1964, 1996, 1998), Pierre Bourdieu (1971, 2003, 2007), Clifford Geertz (1994b, 1997, 2000) y Michel Foucault (1982, 1990).

Comenzaremos ahora por inquirir en la forma en que es experimentado y representado el sufrimiento por los practicantes zen argentinos –i.e. el sentido que se le da a la experiencia del dolor físico y emocional dentro del contexto de una enseñanza tradicional y comunitaria-, y el lugar que ocupa el mismo como parte de la tecnología del ser implicada en la meditación.

## **Cuerpo y sufrimiento**

El sufrimiento es un aspecto universal de la experiencia humana, de modo que los individuos o los grupos deben cargar y sobrellevar ciertos problemas, dificultades y heridas en el cuerpo y en el espíritu (Kleinman 1996). Desde luego, el fenómeno religioso ha sido la forma más universal por la cual muchas sociedades del pasado y el presente han encontrado una manera de superar –o al menos dotar de sentido, explicar, y

---

<sup>203</sup> Un concepto clave de este autor que retomaremos más adelante es el de ‘modalidades somáticas de atención’ (Csordas 1993; Csordas 1999).

así hacer más soportable- el sufrimiento<sup>204</sup>. En otras palabras, un aspecto central de las grandes religiones mundiales es la forma en que cada una aborda el problema de la teodicea –i.e. la pregunta de por qué Dios (o, dependiendo de la doctrina considerada, un orden cósmico supradivino e impersonal), siendo perfecto y todopoderoso, creó un mundo imperfecto en el cual existe el sufrimiento (cf. Weber 1964, 1996). El problema de la teodicea es, como escribe Geertz (1997:96-117), un problema de significación, determinado por las limitaciones del sentido común –y también, no está demás decirlo, del pensamiento científico y el estético- para esclarecer dilemas, tensiones y paradojas racionales, afectivas y morales. Dentro del espectro de las religiones universales, el budismo se destaca por hacer hincapié en el hecho del sufrimiento. Como hemos mencionado en el Capítulo 3, las “Cuatro Nobles Verdades”, afirman que el sufrimiento es la realidad de la vida humana. Por otra parte, en el Capítulo 2 exploramos las motivaciones que llevan a nuestros interlocutores a convertirse en practicantes zen, y observamos que el sufrimiento –no así crisis personales intensas- puede estar entre los motivos que desencadenan la búsqueda espiritual. Lo que nos interesa ahora es explorar la cuestión de que, paradójicamente, uno de los efectos inmediatos que frecuentemente puede tener la práctica de la meditación zen no es la liberación o la supresión del sufrimiento, sino su intensificación. Esto no quiere decir que el sufrimiento físico o emocional sea la única experiencia durante el *zazen*, sino que, en general, muchas personas experimentan en algunos momentos -y con variable intensidad- el dolor.

En cierta ocasión, Seizan Feijoo, señaló que el dolor es un tema del cual no se habla en el zen, porque es algo que naturalmente aparece en la práctica. Un monje de la *AZAL* reflexiona sobre las causas de la dificultad del *zazen*:

Porque... porque es el ego, entendés, lo que... es para el ego que es duro, no para el buda que está adentro, para el buda es un encuentro, entendés, pero para el ego es durísimo, es una piña en el medio de la nariz, viste, así, sin aviso, por eso la gente se asusta, le duele. Yo siempre recuerdo, en la *sesshin* esa [la primera vez que practicó zen] fue tan dura... (luego) me dolió por los tres o cuatro primeros años que seguí practicando... (me dolió) duro ehh. Pero era realmente... yo sabía que esa era la manguera de bombero para apagar el incendio, viste, y por eso la gente realmente... no es fácil el zen que te... es

---

<sup>204</sup> Entendemos, entonces, al dolor como a una percepción sensorial social y culturalmente moldeada (Le Breton 2002).



directo, entendés, no hay una cosa progresiva que te... hay que realmente tomar el toro por las astas, de entrada.

Notemos que el dolor emocional y el físico van de la mano en el zen: ambos son aspectos de un mismo estado de sufrimiento causado por la ignorancia, que se puede manifestar a nivel físico por tensiones, incomodidades y dolores, o a nivel emocional con ansiedad, tristeza, ira, temor, etc. En una ocasión, durante la meditación, el maestro Stéphane Thibaut, de la *AZAL*, señaló que:

Esta práctica se considera difícil, dolorosa: duelen las piernas, la espalda –depende para quién. En general, no es el *zazen* lo que duele, sino la realidad la que cuenta, la realidad psíquica, la realidad material de nuestro cuerpo que duele –que siempre ha dolido-, cuando nos sentamos en *zazen* (...) Cuando se practica *zazen* se sufre más, más fuerte que los otros. Aquellos que no practican *zazen* encuentran los medios de atenuar, de ensordecen sus sufrimientos. Cuando practicamos la intimidad que nos liga a nuestro cuerpo y nuestra mente, sentimos las cosas más fuertemente.

Un aspecto de la cuestión del dolor que es imprescindible considerar para comprender el lugar que éste tiene en la práctica de la meditación –sin el cual nuestro abordaje de la cuestión del sufrimiento que tratamos en este apartado quedaría incompleto- es el papel que el mismo juega en la transformación del ser que plantea el budismo zen. Esto es, en términos generales, que el dolor mismo es una manera por la cual se puede trascender el sufrimiento. Cierta vez, durante la charla informal que el grupo zen *Viento del Sur* realiza luego de la práctica de meditación, una principiante preguntó si podía hacer la meditación en otra postura diferente de la tradicional, pues ésta le costaba mucho trabajo. El responsable de coordinar el grupo, con paciencia le explicó todas las posturas posibles, incluido el uso de los banquitos de meditación y la silla<sup>205</sup>. Luego habló sobre permanecer atento y sin resistencia a lo que sucede, que, según dijo, es el trabajo íntimo del *zazen*. Otra le sugirió hacer algún ejercicio de yoga, con el fin de mejorar la comodidad de la postura de a poco. La primera reclamó tener buena elongación; entonces, otro practicante le dijo que su problema debe ser la resistencia espiritual ya que decía tener mucha flexibilidad. Sin embargo, estas explicaciones no la dejaron satisfecha, y volvió a preguntar si el dolor

---

<sup>205</sup> Las cuales hemos explicado en el Capítulo 3.

físico termina en algún momento. Un monje, muy experimentado, le dijo que la respuesta más sincera es decir que no, que el dolor no desaparece por completo nunca, porque es parte de la condición humana. Pero, señaló, el *zazen* es una oportunidad para estar con el dolor e incorporarlo, incluirlo a la respiración. Este practicante había estado en Japón, y en una entrevista le pregunté si allí uno se puede mover si le duele, y me dijo que normalmente uno nunca se puede mover...

... uno está en esa situación y se tiene que exponer a estar en esa situación y sólo a estar en esa situación. Lo mismo que viene un pensamiento, lo mismo que viene la somnolencia, el dolor es como una experiencia más, igual a cualquier otra, y uno lo que tiene que hacer es vivirla de acuerdo a lo que le dicta ese instante. Así que, supuestamente, se trata de aceptar todo lo que ocurre, mismo los pensamientos, mismo la somnolencia, en todo momento. No hay nada que uno deba o no deba hacer. Pero cuanto más uno practica se va dando cuenta de que el propio *zazen* va haciendo el que determina

Del mismo modo, un practicante de la *AZAL* afirmaba en una entrevista que durante el *zazen*:

...surgen cosas, pero bueno, la postura... también se habla de no apegarse a lo que uno va sintiendo y le va pasando, y dejar pasar, como el dolor por ejemplo. Hay veces que se siente mucho el dolor, más al principio, pero bueno, lo mejor es concentrarse en la postura, en la respiración y dejar pasar, tanto como el placer como el dolor. No hay que apegarse a nada, solamente el punto de observación.

No obstante, en general he escuchado numerosas veces preguntas de novicios sobre el dolor y sobre la práctica corporal en sí misma. En cierta ocasión, un hombre en la cincuentena le preguntó al maestro Feijoo ‘¿si el aprendizaje es a través del cuerpo y no es verbal, entonces qué es lo que se aprende?’, lo cual no es en modo alguno infrecuente, pues muchas personas llegan a un centro zen esperando un ‘curso’ o una ‘clase’ sobre el budismo . Sin embargo, si asisten a los grupos zen que he estudiado, se encontrarían con horas y horas de sentarse en silencio mirando la pared y siguiendo su

respiración. Muchas personas que conocí dejaron la práctica porque consideraban que sólo era ‘algo corporal’<sup>206</sup>.

Recíprocamente, es razonable pensar que muchos de los que continúan meditando necesitan darle un sentido al dolor, es decir, disponer de una razón de porqué sufrir con esta disciplina oriental. Por ello es casi imperativo para los maestros zen brindar algo así como una soteriología del dolor. En ocasión de la pregunta sobre el aprendizaje corporal, anteriormente mencionada, Seizan Feijoo dijo, entre otras cosas, que cuando el practicante se hace la pregunta de ‘¿quién soy yo y porqué sufro?’, debe detener las actividades cotidianas por un rato y darse tiempo para respirar conscientemente en la meditación. Esto, según el maestro, puede producir fuertes momentos emotivos. Contó que él mismo, al comienzo de su trayectoria en la práctica, se sentaba y empezaba a llorar todo el tiempo, y se daba cuenta de lo bueno que solamente era sentarse y respirar. Los maestros zen que he conocido frecuentemente comentan sus experiencias personales en la práctica; de esta forma, sus discípulos aprenden a lidiar con sus propias dificultades y a tener en cuenta que el *zazen* puede desencadenar una amplia gama de experiencias psicológicas, físicas y emocionales, muchas de ellas displacenteras<sup>207</sup>.

Feijoo comentó en otra ocasión que el dolor está siempre presente, que él practica desde hace cuarenta años y, debido a que nació con reuma, siempre le dolió el *zazen*. Pero agregó que llega un punto en que el dolor deja de molestar: este momento se produce cuando la persona está totalmente concentrada en la respiración, y el autor de la meditación, el ‘yo’, desaparece. En ese momento el dolor también desaparece, pues no hay conciencia de él (remarcó que los pensamientos incrementan el dolor). Del mismo modo, la maestra zen australiana Mary Jacks señala que el que desaparece no es el dolor, sino el que sufre. Otra maestra zen, la estadounidense Charlotte *Joko* Beck (1993), se refiere a los períodos intensivos de meditación zen como una crisis artificialmente producida, un dolor controlado, producido por las condiciones mismas

---

<sup>206</sup> El maestro Seizan Feijoo mencionó en cierta ocasión que el dolor es el primer ‘filtro’ del zen, pues los que no están dispuestos a pasar por él abandonan la práctica.

<sup>207</sup> Es notorio que, aunque los maestros zen argentinos relaten, en base a su experiencia, las dificultades que implica la práctica de la meditación zen, sólo en muy raras ocasiones –sino nunca– comentan sus experiencias numinosas. Esto es parte del estilo propio del budismo (una anécdota cuenta que una vez el Buda expulsó de la comunidad a un discípulo que exhibió poderes mágicos en el mercado), a diferencia, por ejemplo, del hinduismo. En cierta ocasión, una profesora de yoga le pidió a Seizan Feijoo que cuente para sus discípulos alguna experiencia de iluminación que haya tenido; como respuesta obtuvo un terminante ‘de mi boca jamás va a escuchar eso’.

de la estructura del retiro. Por ello el dolor en el zen es, como dice Stéphane Thibaut, un ‘dolor de guerrero’, una prueba iniciática que es preciso soportar, y que con el tiempo trae aparejada la trascendencia del sufrimiento. En palabras de este maestro:

Entonces, por supuesto, el *zazen* no impide sufrir. Hay cosas que debemos sufrir en nuestra vida. Pero si su práctica es fuerte y profunda, ustedes saben que incluso ese dolor no puede interferir la plenitud del *dharma* (...) Hay que reforzar justamente nuestra verdadera naturaleza en el seno del peor sufrimiento, cuando tenemos un círculo de hierro encima de nuestra cabeza. Cuando estamos en el infierno total, para volver a este estado sin dolor, poder volver ahí, sólo por su *zazen* (...) Si no huyen de esta dificultad y de este dolor, si lo aceptan con calma, si lo viven, si no se oponen a él, se darán cuenta de que este sufrimiento tiene la misma naturaleza que la paz, que el *nirvana*<sup>208</sup>.

De todos modos, no hay que dejar de decir que los maestros zen argentinos remarcan que esta disciplina no es un ascetismo ni una mortificación, aunque tampoco es hedonismo ni complacencia. Como hemos dicho, la noción subyacente es que el dolor y el sufrimiento son una condición humana universal. Sin embargo, no debemos confundirnos y pensar que esta condición es para el budismo el estado ‘normal’ o ‘natural’ de los hombres; todo lo contrario, la esencia humana – la “naturaleza de buda” en esta religión- es un estado de felicidad y paz absoluta, que solo por la ignorancia del hombre se ve oscurecida por el sufrimiento. Entonces, la actitud de la práctica zen con respecto al dolor es hacerlo consciente, enfrentarlo y observarlo con el fin de liberarse del mismo: como decía uno de mis interlocutores anteriormente, ‘tomar el toro por las astas’<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> Como señala el sociólogo francés Emile Durkheim (1968:323-324), el principio de que el dolor sirve a fines religiosos es un rasgo que está presente en muchas religiones: “es por el modo en que desafía al dolor que se manifiesta mejor la grandeza del hombre. Nunca se eleva más por encima de sí mismo que cuando domina su naturaleza hasta el punto de hacerle seguir una vía contraria a la que tomaría espontáneamente (...) El dolor es el signo de que ciertos vínculos que lo ataban al medio profano se han roto; atestigua pues que está parcialmente liberado de ese medio y, en consecuencia, es considerado justamente como el instrumento de la liberación (...) los dolores que imponen (los rituales) no son pues, crueldades arbitrarias y estériles; es una escuela necesaria donde el hombre se forma y se temple, donde adquiere las cualidades de desinterés y de resistencia sin las cuales no hay religión”.

<sup>209</sup> El famoso maestro zen Shunryu Suzuki indica: “lo mejor para aliviar el sufrimiento mental es sentarse en *zazen*, no importa el estado de confusión mental en que se esté y la mala postura. Si no se tiene la experiencia de sentarse cuando uno se encuentra en una situación difícil, no se es estudiante de Zen. Ninguna otra actividad calmará el sufrimiento. En otras posturas inquietas no se tiene la fuerza para aceptar las dificultades, en la postura de *zazen*, lograda tras larga y ardua práctica, la mente y el cuerpo son capaces de aceptar las cosas tal como son, sean ellas agradables o desagradables” (Suzuki 1987:46); o

Cuando esto último se logra, se produce lo que en el zen se llama ‘abandonar el cuerpo y el espíritu’, el proceso opuesto y complementario a la toma de conciencia de la corporeidad y del proceso mental realizado en el *zazen*. En ocasión de una de las charlas que se realizan luego de la meditación –en el grupo *Viento del Sur*- mencionadas arriba, un hombre de unos ochenta años contó que ese día, apenas se había sentado, pudo olvidarse del cuerpo y sentir una especie de paz y agradecimiento. El responsable de dirigir ese grupo dijo que si bien la práctica del *zazen* a menudo es muy corporal, también está presente otro aspecto que implica olvidarse del cuerpo, y agregó que eso le recordaba al maestro Dogen quien decía que ‘estudiar el budismo es estudiarse a sí mismo, estudiarse a sí mismo es olvidarse de sí mismo, olvidarse de sí mismo es ser iluminado por todo y todas las cosas: tu cuerpo y tu mente caen, así como el cuerpo y la mente de los demás’. En la praxis cotidiana de los grupos zen, esta noción se pone en juego en las indicaciones de los maestros, que exhortan a sus discípulos con frases como ‘suelten el cuerpo y la mente’.

A continuación, nos centraremos en indagar el particular modo en que la participación en las comunidades de práctica zen de la Argentina fomenta en sus miembros un habitus psicofísico social y culturalmente determinado, en el cual las modalidades somáticas de atención juegan un papel de primera importancia.

## **Atención y habitus**

Uno de los conceptos que, con el fin de complementar el paradigma semiótico de la cultura con una perspectiva fenomenológica, propone Csordas (1993, 1999), es el de ‘modalidades somáticas de atención’. Éstas son definidas como formas culturalmente elaboradas de prestar atención a, y prestar atención con el propio cuerpo, a entornos que incluyen la presencia incorporada de otros sujetos. De esta manera, la atención a una sensación corporal puede llegar a ser un modo de atender al contexto intersubjetivo que originó esa sensación. El cuerpo siempre está en el mundo, y uno puede prestar atención a éste con aquel. En otras palabras, prestar atención al cuerpo puede decirnos algo acerca del mundo y de los otros que nos rodean, lo que incluye el cuerpo de otros, su

---

bien, como dice el maestro zen alemán Karlfried Durckheim: “a nivel iniciático no consiste en no sufrir, sino en poder aceptar como tal el sufrimiento impuesto (...) cuanto más insoportable le parezca al hombre natural una situación o un sufrimiento, más cerca está la posibilidad de una experiencia iniciática, con tal de que sea aceptada la regla del juego esencial: aceptar lo inaceptable” (Durckheim 1981:98-99).

posición y su movimiento. El rango de fenómenos que Csordas aplica a este concepto es amplio. Abarca, por ejemplo, la adquisición de técnicas corporales, el ensayo de movimientos mediante la imaginación realizado por deportistas, la sensibilidad al tono muscular, el sentido de contingencia y trascendencia somática de los estados meditativos –que ya hemos visto, sobre todo en su aspecto doloroso-, y la atención a procesos corporales básicos como la menopausia y el embarazo. La sugerencia clave del autor es que la forma en que uno atiende a -y con- el propio cuerpo, no es arbitraria ni biológicamente determinada, sino que es culturalmente constituida.

Considero que la pedagogía zen implica el aprendizaje y la puesta en práctica de distintas formas de modalidades somáticas de atención. Especialmente, esta disciplina espiritual propone la reeducación de la atención de cada practicante sobre su propio cuerpo<sup>210</sup>. Este es uno de los rasgos más característicos de la meditación zen, ya sea que en la práctica se centre la atención sobre la respiración, sobre la región abdominal, el ombligo o el *hara*, u otras partes del cuerpo<sup>211</sup>. La siguiente declaración del maestro Stéphane Thibaut brinda testimonio de la importancia de la conciencia corporal en el *zazen*:

Cuando comiencen a practicar *zazen* les daremos referencias sobre el cuerpo y la postura, porque en realidad, el hombre común todavía no sabe orientarse dentro de sí mismo. No sabe donde se encuentra el norte, el sur, el este y el oeste, y sin embargo, el descubrimiento del microcosmos comienza con el descubrimiento del equilibrio del propio cuerpo. No sabemos orientarnos, no sabemos cómo funciona nuestro ser y tenemos una idea muy vaga de lo que realmente somos, que nada tiene que ver con la intimidad que cada uno puede tener consigo mismo. Se existe a través de una situación social, pero existir por dentro es otro asunto. Es por eso que al principio, cuando

---

<sup>210</sup> Lo cual de ningún modo es una innovación del zen. Ya en el budismo antiguo existe un *sutra* llamado *Satipatthana Sutra* (*Sutra* sobre la atención), del cual es parte el *Anapanasati Sutra* (*Sutra* sobre la concentración en la respiración), que expone la técnica básica y los beneficios de la meditación budista. Estas enseñanzas tienen una vigencia importante en el zen actual, incluso en el argentino: tengo entre mis manos un mimeo de la transcripción de las charlas que Deshimaru dio sobre el *Anapanasati Sutra*, y también, por ejemplo, he asistido y registrado la conferencia que el maestro zen argentino Ricardo Dokyu pronunció en el *Centro Cultural de la Editorial Kier*, titulada “La atención: ¿concentración? ¿atención? Concentrarse en una sola cosa u objeto ¿es estar atento?”. Esta conferencia, a la que asistieron unas treinta personas, se basó en los comentarios de este maestro sobre el *Anapanasati Sutra*.

<sup>211</sup> Dependiendo del grupo zen y las técnicas que cada persona trabaje en su meditación –las cuales hemos reseñado en el Capítulo 3- la atención puede focalizarse en zonas o procesos corporales cada vez más específicos, tales como la pausa entre la inhalación y la exhalación, la sensación del aire penetrando las fosas nasales, las tensiones o contracciones musculares que pueden sentirse en la región lumbar, en el abdomen, en los hombros, en el pecho, la garganta o las piernas. Al mismo tiempo, un fenómeno clave al cual se presta atención es la postura general en la que se realiza la meditación.

comiencen *zazen*, se les darán los puntos de referencia concretos para ayudarles a reencontrar la orientación dentro de ustedes mismos. Por ejemplo: la cabeza bien derecha sobre los hombros, el mentón hacia dentro, la nuca estirada, la nariz en la misma línea vertical que el ombligo, las orejas y los hombros en el mismo plano, las rodillas bien plantadas en el suelo (posición de loto o medio loto), la pelvis ligeramente basculada hacia delante dejando la curva natural al nivel de la quinta vértebra lumbar.

También se le enseña al practicante que la atención es una forma de dirigir la energía en el cuerpo: por ejemplo, si uno se concentra correctamente en la zona abdominal, debería sentir luego de unos minutos calor en dicho lugar, lo cual, se explica, es señal de presencia de la energía. Este tipo de modalidad somática de atención es aprendida y empleada para desbloquear las zonas corporales tensas u obstruidas.

Por otra parte, la práctica de la meditación es un entrenamiento de la atención al entorno inmediato –que incluye personas y cosas-, que implica la totalidad de los sentidos, e incluso también el resto del cuerpo. Se dice que en la meditación todos los órganos sensoriales se ven incrementados en su poder de percepción: por ello la atmósfera del *dojo* debe estar cuidada, sin demasiada luz u oscuridad, frío o calor<sup>212</sup>, con un perfume a incienso agradable pero no demasiado fuerte. Las personas, se establece, deben estar aseadas, vistiendo ropas de colores neutros u oscuros. Entonces el practicante de meditación debe permanecer consciente de su postura física, de su cuerpo y su respiración, y –como medita con los ojos semiabiertos- de lo que pasa alrededor, no sólo delante, sino también a los costados y atrás, ‘como un león al acecho’, percibiendo ruidos y movimientos lejanos.

Asimismo, las modalidades somáticas de atención abarcan percepciones que desafían la concepción habitual de cómo se puede conocer el mundo. Así, el maestro Taisen Deshimaru hablaba de pensar y percibir con el cuerpo como una de las características de una correcta meditación. Además, en el zen se le da mucha importancia al desarrollo de la intuición. Por ejemplo, un practicante me comentó una vez que con los años de *zazen* se desarrolla la intuición y se empiezan a sentir las cosas con el cuerpo –y

---

<sup>212</sup> En general, la meditación produce una regulación del mecanismo de temperatura corporal que permite que en invierno sea raro sentir frío, aun con tan poco abrigo que en otro momento nos haría tiritar, y tampoco se siente demasiado calor, o mejor dicho, el calor no molesta. Según ciertos estudios realizados por médicos y biólogos (Hirai 1994; Deshimaru y Ikemi 1993; Deshimaru y Chauchard 1995), esto sería consecuencia de la estimulación del hipotálamo –el cual regula la temperatura corporal- debido a la postura y la respiración zen. De todos modos se procura que la temperatura del lugar sea agradable. Estos trabajos se basan en las mediciones de los cambios que produce en la oxigenación, la frecuencia cardíaca, el tono muscular y las ondas cerebrales la práctica del *zazen*.

en el cuerpo- antes de que pasen. Existen innumerables relatos en la literatura zen tradicional sobre la intuición de los maestros, que se relacionan con el mundo de los *samuráis* y de las artes marciales, e incluso los maestros actuales comentan a veces sucesos de su vida relacionados con la intuición.

Por otra parte, las modalidades somáticas de atención hacia el cuerpo y la postura de las personas del entorno implican un proceso de interpretación de estos fenómenos en el marco de los esquemas simbólicos valorativos transmitidos por la comunidad<sup>213</sup>. Algunos ejemplos ilustrarán con mayor claridad lo que queremos señalar. En cierta ocasión, un practicante con cierto grado de responsabilidad en la *AZAL* comentó que al volver a asistir a los encuentros de meditación, luego de un período de un año en el cual estuvo ausente, se sorprendió de que uno de los encargados le corregía mucho la postura –aunque, como observamos en el Capítulo 3, es el grupo que mayor hincapié hace al respecto-, ya que esto nunca le había pasado hasta ese momento a la persona en cuestión, e incluso aquel le reclamó que tenía que venir más seguido al *dojo* para que no perdiera la buena postura. La falta de compromiso –‘debilidad en la práctica’ según los términos nativos- no sólo se ve reflejada o se expresa en la mala postura, sino que ambos aspectos están estrechamente imbricados, de modo que la mala postura *es* falta de compromiso con el zen. De forma análoga, se dice que los practicantes fuertes, comprometidos, fervorosos, tienen una ‘buena postura’. Por ejemplo, cierta vez el maestro Thibaut se quejó de que tenía pocos buenos discípulos, y nombró como excepción a unos pocos que ‘siempre están presentes en los *Campos de Verano* y las *sesshines*, siempre con buena postura’. También en otro momento puso como ejemplo a su propio maestro, Taisen Deshimaru, quien ‘estaba siempre con la nuca recta, estirada’, lo que implica que la buena posición corporal debe trascender el contexto de la práctica del *zazen*. Este último maestro frecuentemente decía que podía saber el ‘estado de espíritu’ de una persona con sólo mirar su postura global durante el *zazen* (y, a veces, solamente observando la postura de las manos<sup>214</sup>); también menciona al hecho de pensar y percibir con el cuerpo

---

<sup>213</sup> Y aquí, la perspectiva del zen coincide con las sugerencias de Jackson (1983) cuando remarca que las representaciones colectivas –en este caso las concepciones religiosas- están correlacionadas con patrones de uso corporal, generados dentro de hábitos específicos; desde este punto de vista, la postura corporal define una relación psicofísica con el mundo.

<sup>214</sup> Se dice que el óvalo que forma la postura de las manos está directamente correlacionado con el estado de la conciencia: los pulgares, que se unen por la punta en una línea horizontal, no deben caer –perdiendo el contacto o la tonicidad- o levantarse –por apretarlos demasiado. En el primer caso, se habla de que el practicante cayó en *kontin* (adormecimiento) y en el segundo caso en *sanran* (excitación, inquietud, tensión).



como una de las características de una correcta meditación<sup>215</sup>. Además, dentro de esta tradición se considera que las personas que inclinan hacia delante y abajo la cabeza durante la meditación son ‘demasiado egoístas’, y las que la llevan hacia atrás son ‘demasiado orgullosas’. Es preciso insistir, para comprender mejor esta perspectiva, que desde la misma el cuerpo o la postura no son un mero símbolo de lo psíquico, sino que ambos son un proceso unitario. De modo que el dejar caer la cabeza no simboliza el egoísmo, sino que *es* el egoísmo. En cierto sentido, esta forma de concebir la relación cuerpo y mente no está muy lejos del enfoque fenomenológico de Jackson (1983:330 [mi traducción]) cuando escribe que:

Los términos que usan expresiones corporales, como por ejemplo colapsar, caer, desenraizarse, o perder el pie ante una situación de crisis en la cual nuestro ambiente familiar es conmocionado, no sólo son metáforas o signos, sino que denotan un shock que ocurre simultáneamente en el cuerpo y la mente, en la estructura ontológica básica del ser-en-el-mundo: de manera que perder esta posición, este estar parado, es al mismo tiempo una pérdida del balance intelectual y corporal, un disturbio del centro y la base de nuestro Ser. Las metáforas de caer y desequilibrarse revelan la conexión integral de lo físico y lo psíquico, no expresan conceptos en términos de una imagen corporal. La praxis corporal no se puede reducir a un significado verbal, significan cosas anteriores al habla: no simbolizan la realidad, son la realidad.

Como ya referimos, este autor afirma que las representaciones colectivas –en este caso las concepciones religiosas- están correlacionadas con patrones de uso corporal, generados dentro de *habitus* específicos; desde esta perspectiva, la postura corporal define una relación psicofísica con el mundo (*ibid.*). En una entrevista, un monje de la *AZAL* dijo que él, antes de conocer el zen, había estado vinculado con los *Hare Krishna*. Naturalmente, le pregunté por qué abandonó aquel grupo y se abocó a la práctica del zen. Respondió que una vez observó a un monje antiguo de los *Hare Krishna* en una actitud de rezo, absorto en la recitación de un *mantra*, con un rosario hindú en la mano, sentado en postura de meditación de una forma muy encorvada y encogida. Si bien admiró el fervor devocional del monje, su actitud le dio la impresión de una extrema fragilidad o debilidad. No le gustó verse a sí mismo cuando fuese viejo

---

<sup>215</sup> Cfr. “el maestro zen, al observar las posturas, tiene un conocimiento intuitivo del estado de salud del practicante. Puede actuar entonces corrigiendo la postura, insistiendo sobre los puntos débiles y dolorosos, dando el *kyosaku*” (Deshimaru 1982b: 123).

como el monje *Hare Krishna*. Al poco tiempo visitó un *dojo* zen y se impresionó con la postura derecha, totalmente erguida e imponente de quién le explicaba cómo sentarse a meditar.

Creo que las actitudes psicofísicas del monje zen y del monje de la *Hare Krishna* se vinculan, de forma muy significativa, con dos concepciones generales de la religión radicalmente opuestas. Por un lado, el dualismo teísta, donde el hombre está separado del Dios trascendente, siendo que el primero entra en relación con el segundo mediante la *abnegación* de sí mismo, lo cual define la actitud devocional –‘yo no soy nada y Dios es todo’-, y por el otro lado, el monismo no-dual, que es a la vez trascendente e inmanente, donde se busca reconocer que la conciencia personal del hombre oscurece la verdad de que el hombre es Dios o Buda mismo. En el primer caso, los patrones posturales son de replegamiento y sumisión del cuerpo –o bien se mira para arriba en sentido de súplica. En el zen, los practicantes se sientan bien derechos, pues cada uno encarna la potencia numinosa por el hecho de sentarse en meditación. Se les dice a los que miran para arriba en *gasho*, como dirigiéndose a una entidad superior, que no lo hagan, pues este gesto ceremonial simboliza la unidad Dios-hombre<sup>216</sup> y no la *abnegación* del último. En los casos en que el ritual requiere prosternarse, se dice que cada uno reverencia el buda que existe dentro de sí mismo, en señal de respeto a la propia naturaleza superior. Una noción que subyace a lo señalado es frecuentemente enunciada por mis interlocutores: la unidad del cuerpo y el espíritu (o la mente), de modo que el trabajo sobre el primero influencia la conciencia, y viceversa. En palabras de un maestro zen, “los europeos diferencian siempre el espíritu del cuerpo. Sin embargo, ambos son como el derecho y el envés de una misma hoja de papel. No se puede comprar el derecho sin el envés. Cuerpo y espíritu son así” (Deshimaru 1992:118). El maestro Stéphane Thibaut enseña:

Por la práctica de *zazen* descubrirán poco a poco la relación de interdependencia que existe entre las diferentes partes del cuerpo y la influencia directa de la actitud corporal en la conciencia. Así, esta práctica no sólo construye y consolida los puntos de referencia fundamentales de nuestro ser sino también reparte en nosotros la energía máxima para llevar una vida intensa. Cuando liberamos una parte de nuestro cuerpo liberamos también una parte de nuestra conciencia.

---

<sup>216</sup> En el Capítulo 3 hemos visto los maestros zen enseñan que cada hombre es Dios (o Buda) en su ser más esencial, y que la meditación tiene como fin revelar la identidad trascendente del ser humano.

En los grupos zen estudiados se hace hincapié en el trabajo sobre el cuerpo, pues se dice que pretender cambiar la mente mediante la comprensión intelectual o la voluntad consciente es como querer apagar el fuego con fuego. De modo que aquí se explota el potencial de la mente somática –bien conocido por los fenomenólogos- para ‘mediatizar cambios y comprensiones en los cuales la conciencia verbal juega un rol secundario’ (Jackson 1983:339).

Esto nos lleva directamente al último aspecto de la meditación que me interesa considerar en este apartado, que por supuesto atravesó toda la exposición anterior: i.e. las transformaciones en el habitus psicofísico que promueve. Uno de los autores que empleó el término habitus antes que Bourdieu fue Max Weber (1964, 1996, 1998). Nos interesa recuperar su punto de vista principalmente debido a que no sólo utilizó este término para analizar las técnicas de salvación propuestas por el budismo, sino que también destaca un aspecto que queremos resaltar aquí: la diferencia entre caminos de salvación que procuran la obtención de estados extraordinarios de conciencia (éxtasis o posesión agudos, empleando sus propios términos), alcanzados mediante técnicas como la música, diversos tipos de sustancias modificadoras de la conciencia, ritos eróticos, etc., y las técnicas espirituales que procuran alcanzar un habitus religioso crónico. Los primeros, señala Weber, dejan pocas huellas positivas en el habitus cotidiano, mientras que los últimos garantizan con mayor seguridad la posesión permanente del estado carismático (Weber 1964:424-425). El habitus religioso implica la ‘posesión consciente de una base constante y unitaria del modo de llevar la vida’ (*ibíd.*: 426), basada en una

...combinación de higiene física y psíquica con una regulación metódica de todo pensar y hacer, según manera y contenido, en el sentido del *dominio más alerta* (énfasis en el original), volitivo, enemigo de los instintos, de los propios procesos anímicos y corporales y una reglamentación sistemática de toda la vida subordinándola al fin religioso (*ibíd.*: 427).

Por ejemplo, veamos como el maestro Taisen Deshimaru transmite, en su estilo informal, la disciplina por la cual se produce en el zen el habitus religioso del que habla Weber:

Por una larga exhalación, luego la inspiración automática, podemos hacer desaparecer las ansiedades y cambiar los pensamientos. Entonces la sabiduría se desarrolla (...) Cuando nuestro espíritu está en paz no tenemos más sufrimientos, no hay más ansiedad ni cólera, no más celos ni miedos. Para apaciguar el espíritu el *zazen* es el mejor método, el mejor entre los mejores (...) En el budismo y sobre todo en el zen, controlamos el espíritu a través del cuerpo. Si queremos controlar el espíritu con el espíritu se vuelve complicado, querer controlar el espíritu con la voluntad es como apagar fuego con fuego. No hacemos más que aumentarlo y eso es peligroso. Mediante la respiración es muy cómodo (...) nosotros podemos vivir alegremente nuestra vida y gozar de esta alegría sin la participación del pensamiento (...) Controlar nuestra vida: *zazen* es el método para controlarla. En la civilización moderna es difícil. *Zazen* es la mejor vía. Es mejor que mirar la TV (...) la mayor parte de las personas, al volver del trabajo se ponen a jugar a las cartas, toman un café en un bar, van al cine o consumen drogas (...) ¿pero es la verdadera vida? Esos son placeres vanos, alegrías vacías. El remordimiento y el cansancio aparecen (...) antes de *zazen* estamos llenos de pasión; después de *zazen* es muy diferente, nos sentimos muy bien (...) delante de mi escritorio me concentro constantemente en la respiración. La postura de *zazen* es la mejor. A menudo estoy en la postura delante de mi escritorio, pero a veces me conformo en concentrarme en la expiración. Si estoy disgustado o cansado, me concentro en la expiración. Tal es mi vida. Muy simple. Me es cómodo controlar mi vida. Yo no me alimento de platos deliciosos. Si yo los pidiera, Tamaki o Denis [sus discípulos] me traerían platos succulentos del “Daruma” [el restaurante que Deshimaru poseía en París]. Pero no los pido. En tanto que puedo me alimento con yogurt y compota de manzanas. El maní también es muy bueno (...) Para controlar vuestra vida, pues claro, la alimentación es importante, pero no lo primordial. Algunos necesitan un bife. Cuando yo los invito, es lo que eligen del menú, y el más caro. Pero el mejor método es concentrarse en la expiración. Comer cuesta muy caro. La limpieza del cuerpo también es importante. Lavarse el cuerpo es fundamental. Algunos están sin bañarse una o dos semanas y despiden un olor muy fuerte (...) así, si estamos concentrados sobre el espíritu, no podremos distraernos con los placeres vanos, vacíos, o casi. Si nos concentramos sobre el espíritu, incluso las conversaciones vulgares, tomando una copa, tienen un resultado precioso, de un gran beneficio.

Su discípulo, Stephane Thibaut explica:

Evidentemente, la práctica de esta postura provoca, durante su evolución, una lenta y progresiva modificación de nuestra vida cotidiana. Dicha modificación se origina en un despertar profundo a la vida a través de nuestra práctica. El *zazen* no es ni muy fácil ni muy difícil, pero requiere de un poco de esfuerzo y mucha perseverancia.

En este punto, me interesa considerar los relatos de mis propios interlocutores sobre los cambios que percibieron a partir de su práctica de meditación. Por eso me centraré, con ejemplos del trabajo de campo, en las narraciones que ilustran el cambio de hábitos del que hemos estado hablando en este apartado. Comenzaremos por un practicante, con una antigüedad de dos años, de la *AZAL*:

(el *zazen*) me equilibra, me centra, me hace fuerte, me hace respirar mejor, me hace tener más energía, mas vitalidad (...) Antes por ahí estaba más atento a esos cambios: cuando empezaba a practicar, (estaba atento a) si me cambiaba mucho el humor o la energía, o si estaba más despierto o menos cansado o más recto, y me parece, me acuerdo que en una época, sentía como que había todos estos tipos de cambios, como que me levantaba temprano y si bien me costaba mucho levantarme, una vez que iba al *dojo*, después durante el día, si bien estaba cansado, cuando me tenía que concentrar me podía concentrar, como que tenía una reserva de energía. Pero después de mucho tiempo, por ahí a veces sentís que nada que ver, hay momentos que sentís que no... Por eso no sé si es por qué lo hago hace mucho y ya cambié.

Proseguimos con el testimonio de un monje, quien participa en el mismo centro desde hace diez años:

Los primeros años, creo que noté como un cambio. Como que tenía la idea, antes de practicar, de que la vida carecía completamente de sentido, que era un sin sentido total. En un punto no creía que uno pudiera estar bien, no sé si ser feliz, pero estar bien, cómodo con uno mismo. Y eso para mí fue una sorpresa, descubrir eso, y creo que se dio a partir de la práctica, medio sin darme cuenta, pero un poco eso. Y bueno poco a poco, de ir profundizando, naturalmente, creo que noto una evolución, pero es muy mínima, no es muy consciente, no es algo que pueda decir (me cambió) tal cosa. Hay un punto donde me sigo sintiendo el mismo boludo de siempre..... Y me parece que, en realidad, bueno, una de las cosas que uno (cambia es que) se vuelve más abierto a observar, a aprender de los demás, son las cosas que te da el zen. Pero si, en los

principiantes se nota muy rápido el efecto en su práctica. Yo en la mía no sé si lo noté, pero ahora puedo verlo en los demás. Me pasó en situaciones de estar como más cerca de gente, como todo el tiempo, como en el templo (se refiere a cuando era guardián residente del templo zen de Capilla del Monte y estaba siempre enseñando la práctica a los principiantes recién llegados), entonces los principiantes son como siempre... como todo el tiempo, no sé, como que ahí veo el zen, más que en los antiguos (...) en la espontaneidad, en las pilas, en las ganas de cambiar su vida, como en el ‘espíritu del despertar’, sus ganas de cambiar (...) Sin embargo yo en algún punto lo necesito practicar, no es para nada una práctica *mushotoku*. Lo practico porque me hace bien, porque me pone las pilas, porque me vuelve más claro, me ‘como’ menos la cabeza. Un poco tengo como el programa ya de que el cuerpo vuelve a practicar, pero gran parte es una cosa interesada también, es algo que necesito hacer.

Otro monje de la *AZAL* afirma:

Sí, sí, yo creo que si una persona practica regularmente, seguro que hay un montón de cosas que va a cambiar en la vida de esa persona por la práctica regular. Pero bueno, qué sé yo, los cambios son también inconscientes, y hay veces que los otros registran más que uno esos movimientos de cambio (...) [lo que cambia] es personal, no sé, digamos que, bueno... bueno principalmente, digamos, así a grandes rasgos, hay como un cierto equilibrio, como que se manifiesta mucho el equilibrio en la persona. Eso, digamos, es una de las cosas que va apareciendo y uno va observando y se va dando cuenta. Pero bueno, en la práctica también se dice que... hay una palabra que se llama *mushotoku*, que es sin objeto, sin provecho, y a medida que uno va practicando quizás pueda ir apareciendo ese estado o esa manera de ser ¿no?, pero es muy difícil de conseguir porque en general uno siempre empieza la práctica por algo, porque quiere cambiar algo, o porque necesita algo más, como que siente cierto vacío, pero bueno eso va acompañado con la práctica, con la continuidad.

Un tercer miembro de este centro zen comenta el cambio que se dio en su vida a partir de la práctica:

Fue muy positivo. Lo notaba incluso en la... o sea uno, no es algo consciente, pero con el tiempo te vas dando cuenta de que hay un cambio que aparece con la práctica, vistes. Los horarios, levantarte, empezar a valorar los ritmos de la luz, el día, la noche, en ese sentido es maravilloso. Si sos muy cerrado, te tiende a que seas más abierto a los demás,

si sos muy abierto a los demás, te ayuda a que te centres un poco más. Creo que para cada uno es diferente, pero para cada uno es, realmente esa... un equilibrio viste. Tarde o temprano eso se instaura en tu vida. Pero cada uno sabe, viste, lo que tiene que cambiar o no. Yo lo que empecé a notar, realmente, como que las cosas son realmente más simples, entendés: de lo cotidiano, de terminar, de relacionarte con las cosas de una forma sin... más natural, viste. Eso sí es muy importante, como el esfuerzo viste, el estar, aprender a respirar, la oxigenación, de soltar los dolores, las tensiones, de hacer el esfuerzo de encontrar la postura correcta, todo eso, lo que desprende naturalmente es que... me parece a mí, no es algo sobrenatural, sino que es supernoatural, entendés... que después te encontrás con las cosas, con las personas, por eso las relaciones son un poco... yo veo siempre las personas como más sinceras también, no hay tanta distorsión, porque.... viste, durante el *zazen* para el ego es como un palo enjabonado, entendés, entonces no puede trepar, y eso después se ve en las personas, en... bueno lleva tiempo también, no todos, pero la gran mayoría creo que nos pasa a todos más o menos lo mismo, viste: no intentamos demostrarnos cosas, cada uno sabe quién es, cómo es, viste, no hay tanta gente como... no hay un velo viste. Eso es lo importante de practicar en el *dojo* también, con los otros...

Y por último, cuando le preguntamos a una monja del *Templo Serena Alegría* si le cambió algo practicar *zazen*, respondió:

¡Ahh, sí, me cambió toda la vida! Estoy... a veces digo que me gustaría preguntarle a alguien que me conocía antes, realmente preguntarle cómo era yo antes. Todo me cambió, desde la alimentación -pero fue todo un cambio muy paulatino-, la elección de personas, la elección de salidas, la elección de respuestas, lo que elijo, lo que dejo de elegir, lo que espero, lo que dejo de esperar, mis objetivos: todo me cambió. Es como un guante que se da vuelta. Soy el mismo pero soy... hoy soy otro, mañana también voy a ser otra, todos los días voy a cambiar, como decía la otra vez, pero no sé, soy un recuerdo de lo que era. (...) tenés mayor capacidad como para soportar... como para resistir que las cosas sean así, diferentes, las diversidades, o el no deseo, o el deseo, o la ausencia del placer. Hay más soltura: a que si viene, si hay esta comida, como esta comida, si hay otra comida, como otra comida. Puedo comer cualquier comida. Digo lo de la comida porque es algo... (risas). Sin embargo, si te dan una buena comida, bienvenido sea, pero bueno, si hay arroz y vegetales, es buena comida, se hace *gasho*.

De los testimonios incluidos –y de otros similares que, por cuestiones de espacio, no transcribimos aquí–, queremos destacar una serie de características que, a nuestro entender, constituyen los aspectos nodales del *habitus zen*. Primero, que estos son graduales, se van configurando con años de práctica de meditación. Segundo, que en gran parte son inconscientes o pre-reflexivos. Quizás esto se explique por la primera característica citada, debido a lo lento pero progresivo del cambio, sea difícil percibirlo. Los practicantes señalan que el cambio más marcado o más consciente es el que notan los primeros años de práctica, ya que después del impacto inicial, se nota una progresiva evolución, pero que al ser dentro de la misma dirección, es menos evidente<sup>217</sup>. Otro factor que permite comprender mejor esta segunda característica del *habitus zen* es intrínseco a la filosofía y la pedagogía de esta disciplina que, al tener como principio fundamental el no-buscar, el practicar sin un objetivo ni espíritu de provecho (*mushotoku*), no promueve la reflexión o la toma de conciencia sobre las transformaciones que el practicante va viviendo en su vida. Tercero, que los cambios que experimentan los meditadores no son para todos iguales, sino que cada uno los experimenta en distintos aspectos de su personalidad o su conducta. Cuarto, aunque estos cambios son particulares, presentan características que atraviesan todos los casos. Como un interlocutor explicaba, el *zazen* tiende a abrir a una persona si es cerrada, y a interiorizarla si es muy abierta. Aunque el cambio es específico –y en este caso totalmente inverso– para cada persona, implica siempre una mejora en la condición previa. En casi todos los testimonios se habla de la tendencia al equilibrio de la persona que practica meditación. Además, estrechamente relacionado con el equilibrio, se encuentra el atributo del control, experimentado por los meditadores como la sensación de un mayor control sobre la propia vida.

En el siguiente apartado inquiriremos en el ámbito de la intersubjetividad en el *zen* argentino, pues es en el marco de la interrelación con otros –en un contexto comunitario y, en gran medida pautado ritualmente– en donde se producen los cambios en el *habitus* que hemos visto hasta aquí.

---

<sup>217</sup> Taisen Deshimaru frecuentemente remarcaba que la transformación mediada por el *zazen* opera “inconscientemente, naturalmente y automáticamente”, y su sucesor y actual maestro, Stephane Thibaut, a menudo señala lo mismo durante la meditación. -, podemos argumentar entonces, que el carácter pre-consciente o pre-reflexivo del cambio producido por el *zen*, observado en el campo, compatibiliza más con la perspectiva de Bourdieu sobre el *habitus* –quien, señala que éste “trasciende las intenciones subjetivas y los proyectos conscientes, individuales y colectivos” (2007:94) y se caracteriza por una “espontaneidad sin conciencia ni voluntad” (*ibid.*: 92)– que con la caracterización que del mismo realiza Max Weber –quien, como vimos, enfatiza la posesión consciente del *habitus* religioso.



## Ritual, cuerpo e intersubjetividad

En las entrevistas realizadas, así como en innumerables charlas informales mantenidas durante los períodos de convivencia en los grupos zen locales, escuché decir por mis interlocutores que la práctica de la meditación en grupo y la práctica en solitario son muy diferentes. Muchos consideran practicar junto con otras personas como algo más valorable que practicar sólo, pues si bien algunos, paralelamente a su práctica comunitaria, hacen *zazen* en su casa, todos consideran esta práctica como secundaria a la práctica grupal<sup>218</sup>. Ahora bien, cabe aquí indagar los motivos de ello.

En primer lugar, uno podría pensar que esto es así debido a factores sociológicos: los grupos zen de la Argentina necesitan generar compromiso religioso por parte de los miembros, para que éstos contribuyan con su tiempo, dinero y trabajo a que la comunidad pueda continuar en el tiempo. En este caso, las representaciones propias del discurso zen -que consideran la *sangha* como uno de los tesoros fundamentales, y la práctica en grupo, con un maestro, como requisito esencial- tendrían como función generar cohesión interna, un sentido de pertenencia comunitaria y de compromiso religioso que posibilite la continuidad de los centros zen. En base a mi experiencia de campo, considero que esta interpretación no es errada. Sin embargo, creo que es incompleta, pues existen ciertas cuestiones soslayadas en el punto de vista anterior, sin las cuales la comprensión del fenómeno estudiado sería parcial. Por ello, a continuación explicitaré los tres motivos fenomenológicos por los cuales considero que la experiencia comunitaria es cardinal en el zen. El primero radica principalmente en una cuestión energética<sup>219</sup>. Una forma de expresar la importancia de la comunidad mediante una analogía frecuentemente mencionada, es elicitada de este modo por un practicante de la *AZAL*:

Siempre se dice con eso de practicar solo o practicar en grupo, se lo compara con un fuego: una brasita da un fuego limitado, pero con muchas brasitas juntas dan un calor

---

<sup>218</sup> Incluso, en algunos casos, la práctica solitaria se considera como algo poco auténtico.

<sup>219</sup> Y aquí sigo de cerca las reflexiones de Jackson (1998), especialmente cuando resalta que la intersubjetividad es un campo de fuerza cargado con energía y necesidades en el cual es de fundamental relevancia la co-presencia, el 'hacer juntos' y coexistir, por sobre el desapego y la comunicación entendida como mero intercambio de información.

fuerte, porque se interdependen, se interinfluyen, y termina siendo un fuego mucho más grande, por eso es mejor practicar juntos.

Otra practicante, del *Templo Serena Alegría*, explica:

La *sangha* es un refugio, como el *dharma* que es otro refugio. La *sangha* son tus compañeros de viaje que tenés al lado, adelante, atrás, y es importante tener estos compañeros en tu camino porque te alientan, te sostienen. No es lo mismo practicar sólo... por eso no puedo practicar sola, no tengo, no tengo ese que está empujando. Yo también si estoy practicando con otro sé que lo estoy empujando. Es como un piquete, un piquete zen: vamos todos juntos. Y a su vez también, cada uno de tus compañeros, en la *sangha*, se transforma en maestro, si estás atento. Son excelentes maestros. Desde los más hijos de puta, hasta los más... las acciones más hermosas que pueden llegar a tener tus compañeros te ayudan a revelarte, son espejos.

En una de las ocasiones que asistí al retiro de una semana que el grupo *Viento del Sur* organiza todos los veranos en Río Ceballos, pude ir sólo a los últimos tres días del encuentro, y el maestro Daniel Terragno me dijo que podría aprovechar la energía colectiva que se había estado generando los días previos. Señaló que por este motivo me iba a resultar más fácil y rápido acceder al nivel de meditación que habían logrado mis compañeros después de cinco días de esfuerzo. El año siguiente, en el 2007, asistí al retiro completo –el cual es en estricto silencio-, y pude experimentar personalmente la conexión no verbal a nivel emotivo que se establece entre las personas que meditan juntas. Sentado toda la semana en el mismo sitio, entre medio de dos practicantes, en ciertos momentos, a la noche, percibía que los tres pasábamos por períodos de fuertes movimientos emocionales –lágrimas y suspiros brotaban en el *zazen*- en el mismo momento; posteriormente dialogué con estas personas y me dijeron que habían notado lo mismo. Como dijimos, el retiro es en silencio, y ni siquiera está permitido establecer contacto visual con las demás personas; aún así, en la charla que se realizó luego de la *sesshin*, muchos reportaron sentir una comunión o unidad con el grupo que iba más allá de la comunicación verbal<sup>220</sup>.

No obstante, el campo de energía colectiva no siempre es percibido como positivo o exento de conflicto. En el 2007 también asistí al *Campo de Verano* de la

---

<sup>220</sup> Cfr. “en un *dojo*, la proximidad de los compañeros de postura satisface al instinto de grupo, y al mismo tiempo, se está completamente solo, nadie turba esa soledad” (Deshimaru 1988:153).

*AZAL*, a los últimos diez días. Cuando llegué, muchas personas me comentaron que, aunque la primera sesión de diez días estuvo muy bien, la segunda había estado ‘dura’. Indagué más en las razones de esta apreciación, a lo que me dijeron que había una energía colectiva densa que se notaba, por ejemplo en que para muchos los *zazenes* fueron difíciles (dolor, incomodidad, pesadez y la impresión subjetiva de que eran muy largos), y en que el maestro zen estaba medio insoportable, de mal humor<sup>221</sup>. Además hubo discusiones –este retiro mantiene el silencio sólo durante la meditación-, desencuentros y ganas de irse entre los propios practicantes. Pero en la última sesión esta situación se revirtió y la armonía colectiva comenzó a fluir nuevamente, sin que nadie pudiera explicar bien porqué<sup>222</sup>.

El segundo motivo por el cual considero que la práctica comunitaria en el zen adquiere un rol fundamental es por una necesidad pedagógica. Y aquí tengo en mente, nuevamente, las reflexiones de Jackson (1998:54) cuando sostiene que en el ámbito de la intersubjetividad se establece un balance -no exento de tensiones- entre la lucha por ‘ser para un mismo’ y ‘ser para el otro’, entre el ser y el no-ser, entre opciones y condicionamientos, entre acción y no acción. Una de las fuerzas directrices de la intersubjetividad es la capacidad de mantener control, de ejercer poder sobre este balance entre nuestro mundo y nuestras necesidades y las correspondientes al mundo del no-ser. Este ejercicio de elección y lucha por el control pueden ser vistos en términos de ‘juego’, el cual presenta tanto reglas que restringen las elecciones, como estrategias que requieren de la creatividad del jugador. Pensando en la dinámica de la experiencia de práctica de meditación intensiva que los grupos estudiados organizan, creo que la estrategia que se pone en juego –y ello por una cuestión soteriológica (i.e. al ser esencial como técnica espiritual)- es la limitación de las opciones personales de modo que el ‘ser para uno mismo’ se vea eclipsado por el ‘ser para el otro’. Todo el ritual y las indicaciones de los dirigentes tienden a esta limitación en las opciones y elecciones

---

<sup>221</sup> Fenómeno notable de comunidad de sentimientos, emociones y cuerpos se produce cuando en el silencio de la meditación –con ciento veinte personas sentadas quietamente durante más de una hora en un recinto cuadrado de nueve metros de lado- alguien empieza a toser y es contestado por un coro de toses o aclaraciones de garganta que brotan al instante, constituyendo un caso de mimesis preverbal, no-reflexiva e intercorporal que parece ser tanto una forma de aliviar la tensión como una manera de comunicarse solidaridad. Sin embargo, romper el silencio sagrado y la estricta inmovilidad tiene sus peligros: puede interrumpir en el acto el flujo de la enseñanza del maestro zen durante la meditación (*kusen*), pues pareciera ser que éste es influido por la atmósfera del *dojo* para elicitar su discurso.

<sup>222</sup> También, como hemos señalado en el Capítulo 4, desempeñar defectuosamente un ritual (e.g. al tocar la campana para anunciar la comida o al cantar todos juntos los *sutras* luego del *zazen*), es percibido como falta de armonía colectiva por los propios practicantes.

personales del resto de los participantes<sup>223</sup>. Al comienzo de un retiro organizado por el *Centro Zen Cambio Sutil*, el maestro Seizan Feijoo indicó que una de los factores más importantes del trabajo en grupo es la necesidad de adaptarse a otros y que, por ejemplo, las personas que gustan de comer muy despacio deben armonizarse con el resto de las para que todos terminen su porción al mismo tiempo. Esta costumbre es común a todos los grupos zen argentinos: el ritual de la comida es más o menos complejo dependiendo de cada uno, pero en todos los casos se comienza y se termina de comer al mismo tiempo. Existe entonces una disposición de conciencia y atención hacia los demás, para observar si uno está comiendo más rápido o más despacio que el resto<sup>224</sup>. En estos casos, así como en el aprendizaje y la *performance* de todos los rituales, es de primera importancia la mimesis corporal, pues todas estas formas de hacer prácticas se transmiten casi siempre de forma no verbal, por imitación. Hemos visto en el Capítulo 5 que se les indica a los novicios que no deben estudiar los cantos rituales de memoria, leyéndolos, sino que los mismos se deben aprender por medio de la práctica y la repetición –y por un proceso de memoria corporal- durante los encuentros. Varias veces escuché decir a mis interlocutores que les resultaba difícil acordarse conscientemente y fuera de contexto el canto, pero que, durante la *performance* comunitaria, éste surgía naturalmente como si el cuerpo, a un nivel pre-consciente, lo recordase. El siguiente fragmento de una entrevista realizada a un miembro del *Dojo del Jardín*, expone esta pedagogía de manera muy evidente:

En realidad somos víctimas de nuestro ego en todo momento y en cada instante de nuestra vida. Y si le sumamos una medalla más por tener un *zafu* y por sentarnos derechos, entonces estamos lejos de tener una visión de lo que es la práctica del zen. No es una práctica de lograr algún tipo de *performance* meditativa. Entonces por eso es importante esto, ir a un *dojo*. Por eso es importante encontrarse con gente que practica. Por eso es importante encontrarse con este tipo de experiencias desde el punto de vista que de alguna manera tiren por la borda nuestro ego, tiren por la borda nuestra voluntad de practicar

---

<sup>223</sup> De forma similar, en su estudio del zen en Estados Unidos, David Preston (1988:110) encuentra que “the zen setting tends to avoid all practices in the zendo that encourages self-consciousness, whether these practices are positive or negative in the content. Thus, any confrontation, criticism or approval is usually avoided. This approach eliminates a source of unsolved problems and a preoccupation with self that tend to remain with the person as a source of anxiety”.

<sup>224</sup> Como diría Jackson (1998:60), “una acción coordinada colectivamente sin la dirección de un coordinador”.

separadamente. La práctica, por ejemplo, del *jikido*<sup>225</sup> es muy interesante porque es una práctica en la que uno vuelca todo su *zazen*, hace que su *zazen* sea el *zazen* de los otros; estar pendiente del *zazen* de los demás, eso es su *zazen*. No estar sentado, derecho, en *kekafusa*, y muy concentrado en... yo qué sé, un punto de la pared o en la respiración, o en cualquiera de las prácticas o tácticas que uno le quiera encontrar al *zazen*. Sino que realmente toma la experiencia de vivir su *zazen* en el *zazen* de los otros. Entonces eso es una dimensión fundamental de la práctica. Yo recuerdo un día, en un *sesshin*, que por primera vez estábamos haciendo una experiencia de sentarnos durante una hora y media (...) Entonces yo estaba ahí muy sentadito, y como incommovible y veía que... claro, mis compañeros se movían, tenían dificultades. Yo era el *jikido* en ese momento, y entonces yo creía que lo correcto era vivir esa experiencia incólume, sin moverme en lo más mínimo. Y en eso Jisen San (Aurora Oshiro, la maestra zen) se levanta y corre las cortinas, y abre las ventanas, y se pone a cuidar a los practicantes, que de golpe uno estaba molesto porque le pegaba un rayo de sol. Entonces se movía todo el tiempo porque tenía cierto problema. Otro porque el *zafu* le quedaba medio chico. Y Jisen hizo lo que yo tenía que haber hecho en mi trabajo, es decir, cuidar a cada uno en el *zazen*, cerrando la cortina, abriendo la ventana, ocupándose de que esto... que lo otro.

Este ejemplo no sólo nos habla de la importancia de la intersubjetividad en el zen argentino –existiendo incluso roles rituales estrechamente relacionados a ella- sino también ilustra cómo en esta religión se enseña y aprende de una forma preverbal, por mimesis. La maestra le dio una lección al *jikido* sin decirle una sola palabra, haciendo lo que a su juicio la experiencia colectiva requería (atender las necesidades de los demás) y de esta forma no sólo le mostró cual era la forma correcta de desempeñarse como *jikido*, sino que también le dio una lección sobre la relación entre el ‘ser para uno mismo’ y ‘ser para el otro’ –i.e. sobre la importancia de relegar lo primero y abocarse a lo segundo- de manera notable<sup>226</sup>.

---

<sup>225</sup> Rol ritual de quien controla los tiempos y cuida del *zazen* de los demás durante la meditación.

<sup>226</sup> También, el maestro puede disciplinar el grupo con órdenes verbales cuando considera que se está desviando de los patrones establecidos. En ocasión de una sesión de ejercicios corporales que una profesora de gimnasia estaba dictando en un retiro organizado por Seizan Feijoo, este maestro reprendió con voz fuerte: ‘¡hagan lo que se les indica, si quieren hacer otra cosa háganla en otro lado, no aquí..... tienen tanta resistencia!’.

De modo que los retiros estructuran profundamente las prácticas cotidianas; uno como sujeto que decide entre distintos patrones de acción se ve estrictamente limitado. Como decía un practicante de *Viento del Sur*, el que asiste a una *sesshin* ‘se saca el reloj y se entrega’. Se sienta donde le dicen, camina, hace ejercicio, come; todo está estrictamente pautado, no hay ámbitos de interacción social (a nivel verbal) donde puedan surgir expresiones de la personalidad, no hay decisiones prácticas que tomar<sup>227</sup>. La limitación de la libertad externa está al máximo de su expresión. Ahora bien, cabe preguntarse cuál es el objeto de esto. En el retiro de *Viento del Sur*, el maestro Daniel Terragno lo explicitaba frecuentemente: todo estaba diseñado como un *container*, un marco para la práctica que restringe, limita y disciplina al sujeto, y que tiene como fin que el ego se entregue, que la resistencia a lo que está pasando se vaya debilitando cada vez más. Según Terragno, los primeros tres días de la *sesshin* son los más difíciles, porque hay resistencia a lo que está sucediendo, la mente quiere escapar del dolor, del aburrimiento, de la rutina; sin embargo, al tercer o cuarto día algo pasa, la mayoría de la gente se abre, la resistencia cede.

Y lo que sucede cuando la resistencia es abandonada está vinculado con el tercer motivo por el cual considero central la cuestión de la intersubjetividad. Esto es, porque constituye un aspecto medular en la definición y la expresión –para decirlo en términos weberianos- del bien de salvación buscado por el budismo zen: i.e. la experiencia del fluir del ser-en-el-mundo en una forma que trascienda la dualidad sujeto/objeto. Como señalamos en el Capítulo 3, el maestro Seizan Feijoo a menudo menciona lo ilusoria que es la sensación de separación que las personas sienten, y sugiere que cuando el practicante se da cuenta de que en realidad él mismo es todo el universo, le resulta imposible dañar a otras personas, pues todas las personas son parte de su ser, que ya no se siente separado del todo. En este punto, señala, “es cuando se puede disfrutar de la vida y se puede decir, como un antiguo maestro zen, que todo nos gusta, y que comemos cuando tenemos hambre, dormimos cuando tenemos sueño”. Del mismo modo, el maestro de *Viento del Sur* Daniel Terragno, enseña la no-separación entre el ser y el no-ser, no sólo con respecto a los otros seres humanos, sino con la experiencia,

---

<sup>227</sup> A excepción de la *Asociación Zen de América Latina*, en donde los períodos de práctica con co-residencia duran hasta un mes (*Campo de Verano*) y está permitido hablar. Aquí hay un margen de expresión personal y de toma de decisión y la vida en común es más compleja -es el grupo con más participantes (llegando a albergar los últimos dos Campos de Verano más de ciento veinte personas juntas) y existen deberes y responsabilidades repartidos entre los miembros- lo cual configura un modelo mixto, en el que se articulan ámbitos y patrones de acción, profanos y sagrados.

las actividades y los objetos inmediatos del mundo de la vida. Terragno observa que cuando la resistencia del practicante a lo que está sucediendo disminuye, la sensación de separatividad también decrece, y lo que permanece es la experiencia sensorial de los sonidos, los sabores, las sensaciones de frío o calor y el fluir de la respiración. Este estado es expresado bellamente por la maestra zen estadounidense Toni Packer (2004:27-28) de la siguiente manera:

En esta sala iluminada por el sol, con verdes plantas cayendo en cascadas por la pared, sentados juntos, escuchando, respirando y maravillados en quietud, todos estamos solos y no obstante todos somos uno. Cuando en el silencio de la presencia menguan los pensamientos acerca de mis problemas, de mis miedos, de mis necesidades y deseos, ¿qué podría dividirnos o separarnos? El escuchar abierto abarca todos los sentidos en una percepción unificada. No hay división entre ver, escuchar, oler, tocar o gustar, sólo la apertura indivisa de todos los sentidos percibiendo como un todo sin un yo separado. Aquí no hay hacedor ni receptor, solo presencia espontánea sin fragmentación.

Por lo tanto, es posible afirmar que, al menos en los grupos que he conocido, la disciplina zen no es ascética, masoquista o contraria a los sentidos. Por el contrario, el proceso que hemos estado considerando tiene como una de sus consecuencias fenomenológicas la revalorización de las percepciones y las sensaciones; cuando una persona ‘se entrega’, cuando ya no resiste, sólo hay sabores, colores, sonidos. La *seshin*, según se dice, va llevando a una persona de regreso al estado originario de naturaleza búdica, el cual es considerado como una forma de ser-en-el-mundo que implica un pleno contacto con lo que sucede en el momento presente, sin la noción de separación entre el practicante y su contexto inmediato, entre sujeto y objeto de la experiencia<sup>228</sup>.

## **Cuerpo y experiencia religiosa**

En este capítulo hemos mostrado que el dolor es una experiencia que pierde en gran medida su carácter perturbador al encontrar un sentido como parte del camino que un meditador zen debe recorrer, y, más aún, al ser racionalizado como un aspecto de la práctica útil y utilizable para lograr los fines de la misma. En otras palabras, concentrarse y trascender el dolor es una tecnología espiritual, tanto como prestar

---

<sup>228</sup> Cfr. la noción de “nivel preobjetivo de la percepción” de la que habla Merleau- Ponty (1993).

atención a la respiración. Por ello no es sorprendente que en los discursos de los maestros zen de la Argentina y de sus discípulos se tematice la cuestión del dolor; aquí, tanto unos como otros instruyen a los más nuevos sobre el sentido del sufrimiento. Al igual que escribe Claude Lévi-Strauss (1994:178) en el caso de una sesión chamánica, el objetivo de estas prácticas y representaciones

... es volver pensable una situación que antes era puramente afectiva, los dolores incoherentes y arbitrarios que son un elemento extraño al sistema. El chamán los reubica en un conjunto donde todo tiene un sustento, y de esta manera se tornan aceptables al espíritu del enfermo.

Geertz (1997:100), aunque desde una vertiente teórica diferente, coincide con Lévi-Strauss en este punto cuando remarca que “el problema del sufrimiento, paradójicamente, no es el de evitar el sufrimiento sino el de cómo sufrir, de cómo hacer de un dolor físico, de una pérdida personal (...) algo tolerable, soportable, algo, como solemos decir, sufrible”. No obstante, no debemos perder de vista que no sólo los símbolos religiosos son importantes para dar forma y sentido al sufrimiento. También es necesario considerar que, en muchos casos, estos símbolos, además de dar sentido a la experiencia, articulan formas de hacer y experimentar el dolor; en otras palabras, en modos prácticos de relacionarse de distinta manera con el sufrimiento.

Por otro lado, hemos visto que el cambio de *habitus* generado por el zen radica más en una nueva forma de ser-en-el-mundo, de vivir la experiencia cotidiana, de sentir el cuerpo (muchos practicantes hablan de tener más energía con la práctica de *zazen*), y de desenvolverse emocionalmente (con una disminución de la ansiedad, del miedo y de otras emociones negativas), que en la incorporación de un nuevo esquema interpretativo de la experiencia o un cambio drástico en las creencias personales al estilo de lo que podemos ver en los estudios sobre conversión religiosa<sup>229</sup>. En otras palabras, en el experimento fenomenológico que es la meditación zen en contextos de grupos de práctica, el meditador se propone aprender a observar sus estructuras perceptivas, cognoscitivas y valorativas, más que a observar el mundo a través de ellas; más se le enseña a examinar su pensamiento acerca del mundo, que a pensar de forma nueva el

---

<sup>229</sup> En la misma línea, Preston (1988:60) concluye: “contrary to some notions about joining new religious groups, learning to be a zen practitioner is not taking on a new set of beliefs and is not memorizing a philosophy”.



mundo. En todo caso, a esta altura debe ser evidente que la práctica de meditación zen en el contexto de las comunidades de práctica estudiadas en la Argentina no es la búsqueda de la experiencia eventual o duradera del extático amor acósmico de la que habla Weber (1998) –el cual se refería principalmente el antiguo budismo, estrictamente extramundano-, sino un lento y progresivo cambio en el *habitus* psicofísico que, aprendido y apuntalado dentro de la vida comunitaria zen, conlleva luego una forma nueva de desenvolverse en el mundo de la vida secular<sup>230</sup> y de sentir y habitar el cuerpo.

Al respecto, muchos maestros zen diferencian dos formas distintas de experimentar el cuerpo; por un lado, la forma condicionada y habitual, caracterizada por la tensión y la contracción en la zona de la espalda, el cuello y los hombros; y por el otro, la forma liberada, relajada y activa, en la cual la energía psicofísica fluye libremente. Por ejemplo, la distinción de Karlfried Durckheim (1981:134) entre el “cuerpo que se es” y el “cuerpo que se tiene”, que implica dos maneras de sentir el cuerpo: la primera, del llamado “hombre iniciático” y la segunda del “hombre preiniciático”:

A diferencia del cuerpo que se tiene, no es posible imaginar el cuerpo que se es separado del hombre. Por el contrario, el cuerpo es el hombre según el modo en que como forma viva está en el mundo. Cuando sólo se trata del cuerpo que se tiene, una crispación o un calambre se considerarán y tratarán físicamente como una contracción muscular. En cambio, en el cuerpo que se es, esa rigidez revela cierta disposición del sujeto, una actitud de desconfianza o de miedo, de resistencia o de rebeldía (...) el cuerpo es la forma en que el hombre vive y se manifiesta físicamente en el mundo.

Y también con la distinción de Packer entre el cuerpo condicionado o cuerpo viejo, y el cuerpo no condicionado o cuerpo nuevo. Según esta maestra zen, en el cuerpo condicionado los pensamientos y preocupaciones crean tensiones, y también las tensiones generan pensamientos, en un círculo vicioso. Pero si el practicante se mantiene

---

<sup>230</sup> El zen promueve “a modality of being-in-the-world that is grounded in the body, which has physiological-psychological states (calming of the mind, reduction of physical stress) that allow the person to attend to experiences that one perhaps had been too busy, too confused, or too culture-bound to consider before” (Preston 1988:59).

...completamente con lo que está siendo observado, en ese preciso momento las tensiones habituales se tornan transparentes y se relajan (...) entrar en silencio, sentarse en calma, permitir que lo que está sucediendo adentro y afuera se revele libremente, de manera meditativa, produce un pasaje natural de la energía de la cabeza, cuello y hombros, hacia el fundamento del cuerpo: le da vida al organismo entero (...) Podemos decir que el cuerpo nuevo no es un cuerpo separado, no-cuerpo (...) el cuerpo atento no siente que las cosas estén fuera de él. Nada está separado (Packer 2004:200-202).

Similar enfoque enseña la maestra zen estadounidense Charlotte *Joko* Beck (1993), el psiquiatra francés Hubert Benoit (2001) -con extraordinaria lucidez y precisión fenomenológica-, y por supuesto, de manera más o menos explícita, y en sus propios términos, los maestros zen que hemos conocido en nuestro trabajo de campo. Por ejemplo, Stéphane Thibaut dice:

En nuestro cuerpo existen las huellas de nuestro *karma* personal en forma de tensiones, crispaciones, mal funcionamiento de ciertos órganos. En el cuerpo liberado todo circula libremente. Una gran parte del *zazen* consiste en esta confrontación entre el buda que está en nosotros y el *karma* que está en nosotros (Thibaut 1996:88).

Además, pudimos observar que la experiencia de meditación zen no sólo se realiza en el contexto de una práctica comunitaria, sino también que la experiencia de la intersubjetividad en la meditación es uno de sus requisitos fundamentales. En todo caso, por lo menos así lo consideraron mis interlocutores. De modo que, si bien la práctica de la meditación puede considerarse, como una tecnología del ser, es preciso no olvidar que las mismas no sólo implican un cuidado de sí y un conocimiento de sí, sino también un cuidado del otro y un conocimiento del otro, prácticas de libertad que, según este autor, fueron relegadas en la modernidad luego de jugar un rol destacado en el período clásico occidental (Foucault 1982, 1990).

Si tenemos en cuenta que, en la actualidad, nuestras conciencias habitan gran parte del tiempo en espacios virtuales y textuales descorporizados, en donde la experiencia de la inmediatez de nuestros cuerpos y el de los demás se torna cada vez más difusa (Dreyfus 2001), podemos sugerir que las nuevas tecnologías del ser –tales como la meditación zen en contextos comunitarios- efectúan una crítica implícita no sólo a la modernidad -al cuestionar la dualidad mente/cuerpo- sino también a la

posmodernidad, al tomar como eje central en su cambio de *habitus* la corporalidad y la intersubjetividad de las personas que las practican.

Para concluir el capítulo, queremos subrayar dos cuestiones. Primero, que si bien hemos considerado separadamente las cuestiones del sufrimiento, la atención y la intersubjetividad con el fin de facilitar la exposición, estos tres aspectos están totalmente imbricados en las prácticas, las experiencias y las representaciones de los practicantes zen argentinos. Demos un par de ejemplos. En cierta ocasión, el maestro zen Seizan Feijoo mencionó que su propio maestro le había dicho que cuando dejara de sufrir por él mismo, sufriría por los demás. Luego explicitó que él ya no sufre por sus problemas, pero siente corporal y emocionalmente el dolor de los demás, y que llevando ese dolor a la zona abdominal (*hara*) y respirándolo, lo puede sobrellevar. En otro momento explicaba la práctica del *kyosaku*, cómo se le pega al que está muy tenso o al que está muy dormido durante la meditación, y dijo que, como a algunas personas no se les puede pegar con el *kyosaku* puesto que no lo resisten, se le pega a la persona que está sentada a su lado (que aunque sea recibido por esta última, se propone afectar a la primera persona). Vemos aquí desplegarse modalidades somáticas de atención –ya sea del maestro que siente en su cuerpo el sufrimiento de los demás, o que percibe quién necesita el *kyosaku*, o bien del practicante que siente el golpe del *kyosaku* aplicado al practicante que está a su lado-, que implican prestar atención a los sufrimientos físicos o emocionales de los cuerpos que constituyen el entorno intersubjetivo del meditador zen.

Y segundo, la importancia del ritual –con su particular forma de estructurar tanto la dimensión espacial y temporal de la vida comunitaria, como las prácticas asociadas al mismo, configurando toda una economía de la distribución de los cuerpos (proxémica) y una economía de los movimientos corporales (kinésica)- a la hora de crear el ambiente en el cual se reproducen los procesos analizados en este trabajo. En este sentido, creo que el ritual juega un rol importante como marco de contención afectiva, pues como señala Víctor Turner (1980:42-43), los rituales y su simbolismo ayudan a dominar potentes afectos tales como el dolor, el temor y el apego. Hemos visto que los periodos de práctica intensiva son proclives a producir impactos afectivos en la subjetividad. Como decía Roberto, el *zazen* es para el ego “como un golpe directo a la nariz”, que puede tocar los aspectos más dolorosos del ser. Así, el *dojo* zen es llamado tradicionalmente el lugar donde se “plantan budas”, pero además es pensado como el sitio donde se “mata al hombre”. Una analogía de la práctica de la meditación es la de “entrar al ataúd”. De modo que el ritual zen encuentra uno de sus lugares como marco

de contención emocional y ontológica en un territorio sagrado en donde el practicante vive procesos subjetivos de vida y muerte, de dolor y felicidad, de angustia y paz, como parte del proceso general de transformación del ser. Asimismo, el ritual permite -como dicen mis interlocutores- ‘armonizarse con los demás’ siguiendo formas ceremoniales tradicionales del grupo, desempeñadas colectivamente. Esto, sumado al contenido afectivo que se mueve en la meditación, contribuye a crear un sentimiento de unión grupal, el espíritu de la *sangha*.

En suma, tras nuestra indagación sobre las prácticas y representaciones asociadas al sufrimiento, la corporalidad y la relación con los otros en el budismo zen de la Argentina, podemos sostener que la participación en los centros de meditación que han surgido en este país a lo largo de las últimas décadas promueve el desarrollo de un *habitus* religioso característico, en cuya producción juegan un rol clave las modalidades somáticas de atención efectuadas en un contexto intercorporal e intersubjetivo, que en gran medida se encuentra pautado ritualmente.

El siguiente capítulo trata de los ritos de pasaje zen, especialmente las ordenaciones de *bodhisatva* y las ordenaciones monásticas. Exploraremos el sentido que tienen las vestimentas rituales que los propios practicantes se confeccionan para este evento. Luego describiremos la ceremonia en sí misma, analizando el significado nativo que tiene este rito. Tras ello, podremos establecer una serie de homologías entre los procesos descritos en este capítulo y los simbolismos que se ponen en juego en la ordenación zen, debido a que éstos aluden a un cambio personal, una ruptura o un quiebre en la trayectoria subjetiva del practicante. Así, plantearemos que la ceremonia de ordenación se puede considerar como una forma de objetivar simbólicamente las transformaciones en el *habitus* psicofísico que el zen promueve, mediante simbolismos asociados a la idea de muerte y resurrección.



## **Capítulo 8**

# **Los ritos de pasaje**



En este capítulo nos centraremos en una serie de ritos de pasaje que se realizan en los grupos estudiados. Indagaremos el significado de la vestimenta sagrada (*kesa*) y el rol que juega tanto en la construcción social del sentido de la ordenación como en la apropiación individual de ciertos objetos rituales como símbolos de cambio subjetivo. Luego, describiremos la ceremonia en sí misma, sus distintas secuencias y las representaciones asociadas. Y, por último, propondremos una interpretación de estas prácticas en torno del valor que éstas adquieren como mecanismo de objetivación simbólica de un nuevo *habitus* religioso y como una forma de incorporar al practicante a un linaje sagrado que se remonta al mismo fundador del budismo.

### **Los ritos de pasaje del budismo zen en Oriente y Occidente**

En esta parte de la tesis proponemos describir y analizar uno de los rituales más relevantes de los centros zen argentinos: la ceremonia de ordenación. Siguiendo el trabajo pionero de Arnold Van Gennep (1986) y los desarrollos posteriores de Víctor Turner (1974, 1980), responderemos a la pregunta de por qué es importante ordenarse dentro del contexto de una comunidad zen, mostrando la lógica de este rito de pasaje a través de la exploración de las prácticas que implica y la significación que tiene para sus propios protagonistas.

A fin de situar la problemática es preciso advertir que esta religión dispone de una serie de ritos de pasaje –no limitados a las ordenaciones– que señalan e instituyen momentos vitales tales como el nacimiento, el casamiento y la muerte en la trayectoria de un sujeto. En efecto, una de las principales funciones sociales del budismo, tanto en Japón como en los países con inmigración japonesa donde se ha desarrollado, es el desempeño por parte de sus agentes religiosos de ritos mortuorios, necesarios para que el difunto encuentre paz, iluminación y una feliz reencarnación. La complejidad de los rituales funerarios budistas se encuentra vinculada con una serie de creencias que estipulan que el muerto pasa por un período liminal (que en tibetano se denomina *bardo*) entre la vida que acaba de dejar y la siguiente, cuya duración es de cuarenta y nueve días, hasta que encuentra un nuevo cuerpo en el cual reencarnarse. A su vez, cada siete días después del deceso, la persona vuelve a experimentar subjetivamente las emociones y sensaciones del instante en que falleció. Por ello, en todos estos momentos



críticos es preciso efectuar ciertos actos que propicien un feliz pasaje entre uno y otro estado del ser en transición.

Sin embargo, en el budismo zen tal como se ha desarrollado en la Argentina no se realizan ninguno de estos rituales. Ocasionalmente se puede dedicar una ceremonia a algún practicante -o familiar de un practicante- fallecido o enfermo. También hemos tenido noticias de casamientos efectuados por maestros zen locales, ya sea para unir parejas de argentinos o de inmigrantes orientales, aunque en todos los casos la ceremonia no fue solicitada por los miembros de un grupo zen, sino por personas que se acercaron a uno de ellos con el fin de que alguien consagrado santifique su unión según la tradición budista.

Creo que esta situación se vincula con la posición periférica del budismo zen dentro del campo religioso argentino. A un nivel microsocial, esto se refleja en la relación que tiene un budista zen con respecto a su contexto familiar y social más íntimo; lo más frecuente es que la pareja de un miembro de un grupo no sea budista zen, con lo cual es difícil que acepte casarse según los ritos zen<sup>231</sup>. Lo mismo sucede con los rituales mortuorios; generalmente la familia de un miembro de un grupo zen fallecido no tiene nada que ver con el zen, y realiza los oficios propios de su forma de religiosidad, lo cual no quiere decir, como dijimos arriba, que no se pueda dedicar una ceremonia en su memoria. Pero lo que sí he observado es la realización de una especie de bautismo en el zen, en donde se recibe al niño como parte de la familia budista y se le entrega un objeto ritual distintivo y un nombre sagrado. Más abajo nos detendremos con cierta profundidad en los ritos de pasaje, por lo pronto me interesa destacar que los rituales relacionados con las crisis vitales no sólo conciernen a los individuos directamente implicados, sino que afectan al resto de las personas con ellos vinculadas “porque en cualquier sociedad que vivamos, todos estamos relacionados con todos: nuestros propios ‘grandes momentos’ son ‘grandes momentos’ para otros también” (Turner 1980:8). Entonces, así como los rituales de muerte –por estar relacionados con los parientes cercanos (no budistas) del difunto-, y los ritos maritales –por estar vinculados con las parejas (no budistas) de los practicantes- pocas veces se llevan a

---

<sup>231</sup> Más aún, no es infrecuente que el hecho de que alguien practique zen genere problemas en su vida de pareja, pues demanda una parte importante de su tiempo, energía y dinero. Numerosas veces he escuchado conflictos relacionados con que un practicante decida emplear su fin de semana, o sus vacaciones para ir sólo, por ejemplo, a una *sesshin* o al *Campo de Verano*, en vez de ir con su pareja a vacacionar a otro lugar.

cabo en el zen, los ritos de “bautismo” –al relacionarse principalmente con los padres (budistas zen) del niño- sí se realizan.

Otro rito de pasaje muy importante es la ceremonia de la transmisión del *dharma* o *shijo*, evento por el cual un maestro designa e instituye a algún discípulo suyo como su sucesor. En los grupos relacionados a Taisen Deshimaru se lo concibe como un rito secreto en el cual el futuro maestro debe pasar varios días en meditación, sin moverse, vigilado de vez en cuando por su superior, quien le transmite algunas enseñanzas y documentos esotéricos. Dentro de la *AZAL*, el maestro Stéphane Thibaut otorgó el *shijo* a varios monjes europeos que eran antiguos discípulos de Taisen Deshimaru. En otros grupos, la consagración de un maestro zen es un acto socialmente compartido. Por ejemplo, cuando el conocido fundador de la *Diamond Shanga* Robert Aitken vino a la Argentina, le otorgó la transmisión del *dharma* a Augusto Alcalde en una ceremonia pública. Según otros maestros, como por ejemplo Ricardo Dokyu<sup>232</sup>, existen varios niveles de consagración de un maestro, o varios niveles de maestría, que se legitiman mediante una ceremonia pública<sup>233</sup>. Por otra parte, si bien el ritual de consagración de un maestro es importante, en la Argentina no se realizó, hasta donde tengo conocimiento, más que en el mencionado caso de Alcalde.

El rito de pasaje verdaderamente central en el zen local es la ceremonia religiosa por la cual una persona “se ordena”. En la *AZAL* existen dos tipos de ordenaciones que por lo general se suceden cronológicamente. Primero, la toma de votos o preceptos -en algunos grupos llamada “ordenación de *bodhisatva*”-, un rito por el cual un practicante, sin dejar de ser laico, “toma refugio” en los *Tres Tesoros* del budismo (el Buda, el *Dharma* y la *Sangha*), y acepta regir su vida por los preceptos morales de esta religión. Y segundo, la ordenación de monje, en la cual un *bodhisatva* consagra su vida a practicar y difundir el budismo zen.

Por lo general, cualquier persona que lo desee se puede ordenar de *bodhisatva* sin importar el tiempo de práctica que lleve en el zen. Se requiere coser un *rakusu*, y pedir la ordenación mediante una carta dirigida al maestro que exprese este deseo. Muchos de los practicantes tardan años en ordenarse de *bodhisatva*, mientras que algunos nunca lo hacen. A su vez, un miembro que fue ordenado de *bodhisatva* puede,

---

<sup>232</sup> Que, recordemos, es el único que pertenece a la *sotoshu*, la iglesia oficial del zen *soto*.

<sup>233</sup> En este caso, el *shijo* y la transmisión del manto son los dos niveles más altos. También en otros grupos, como en la *Sangha Diamante* de Daniel Terragno y en el *Zendo Betania* de Pedro Flores existen varios niveles de maestría. Exploraremos con mayor profundidad la noción de “transmisión del *dharma*” en el próximo capítulo.

si lo desea, solicitar la ordenación monástica. Para esto necesita contar con algunos años de práctica (alrededor de cinco), escribir una carta de petición al maestro y obtener su aprobación<sup>234</sup>.

Como primer paso para analizar el sistema de ordenaciones del budismo zen argentino, es importante examinar el simbolismo de las vestimentas rituales –el *kesa* y el *rakusu*– que los practicantes se confeccionan por sí mismos, ya que éstas juegan un rol fundamental tanto en la construcción social del sentido de la ordenación como en la apropiación individual de ciertos objetos rituales como símbolos de cambio subjetivo.

### **Simbolismo de las vestimentas rituales**

Como señalamos en el Capítulo 1, se dice que el Buda confeccionó la túnica del monje recuperando telas descartadas debido a su impureza ritual. Un libro compuesto por la traducción y los comentarios del maestro Taisen Deshimaru sobre el capítulo del *Shobogenzo* de Dogen que habla del *kesa* (“*Kesa Kodoku*”), transmite para sus discípulos occidentales el valor simbólico y la forma tradicional (con gráficos y medidas) de hacer y usar distintos tipos de *kesas* y de *rakusus*. El mismo es empleado actualmente por los miembros de la *AZAL* para estudiar el sentido del *kesa* y guiarse en la confección del mismo. Allí podemos leer:

En el zen se tiene fe en el *kesa*. Aunque material, el *kesa* permanece infinito. Todos los maestros de la transmisión han creído únicamente en el *kesa*. Si se cree en una persona, o incluso en Dios, Buda... o en la estatua de Buda, uno termina equivocándose. Hay que creer en el infinito, en el cosmos. Pero esto es difícil. Entonces, el *kesa*, como objeto de fe, es muy práctico (Taisen Deshimaru 1978:27).

El *kesa*, como todo “símbolo ritual” (Turner 1980:30) condensa varios significados: uno de los más importantes es la transmutación de lo más bajo en lo más alto, de lo profano en lo sagrado. En fin, como diría Mary Douglas (2007), de la impureza ritual propia de ciertos objetos materiales, a la pureza sagrada del hábito monástico. El principio de transmutación del *kesa* se asocia simbólicamente a otros

---

<sup>234</sup> Existen casos en los cuales éste ha negado la ordenación de monje a una persona durante mucho tiempo, sin que se expliciten las razones. Pero una de las ideas que circulan en las conversaciones informales escuchadas en el trabajo de campo es que el maestro percibe si alguien está preparado o no, y en base a ello sabe cuál es el momento adecuado para la ordenación de cada uno de sus discípulos.

dominios, más allá de la materialidad de la vestimenta misma. Anteriormente lo hemos analizado en relación al dinero en tanto energía transmutable, pero también representa, a un nivel humano, la posibilidad de que el ser más imperfecto, vil e incluso malvado se transforme en el más santo, puro y bello. En estrecha relación con lo anterior, pero desde una perspectiva psicológica, simboliza que las emociones profanas como el deseo, el odio, el miedo, la envidia y la lujuria se pueden transformar en rasgos psicológicos valorados espiritualmente tales como la calma, la sabiduría, la compasión, la ecuanimidad y la felicidad. Aún más, se dice que cuanto más fuertes y numerosas sean las características negativas de la personalidad, mayor será la sabiduría del iluminado. Una metáfora conocida en el zen dice que el *satori* es como el agua, y los *bonnos* (los deseos, ilusiones y aflicciones) como el hielo: cuanto más hielo haya al principio, más agua habrá al final; i.e. cuanta mayor ilusión existe antes, más comprensión se producirá después.

Junto a los simbolismos anteriormente mencionados, existen otras representaciones nativas vinculadas al hábito ceremonial. Se dice que el dibujo que forma la costura del *kesa*, inspirado en el Buda por la contemplación de unos arrozales, recuerda la disposición de los campos labrados, el trabajo y los dones de la tierra. Su color oscuro, indeterminado, mezclado (entre negro, marrón, gris y verde) se asocia con lo ilimitado, el cosmos y la verdad universal.

Por otra parte, el *kesa* es el más importante símbolo de la transmisión, el legado de maestro a discípulo de la *gnosis* espiritual que consagra y legitima a un maestro zen. Cuando un patriarca “transmite el *dharmā*”, le entrega su *kesa* al discípulo, reconociéndolo simbólicamente y autenticándolo como maestro sucesor de su linaje<sup>235</sup>. El siguiente fragmento de una entrevista con un monje zen de la *AZAL* ilustra varios de los significados de los hábitos rituales:

En el zen usamos tres ropas. Por un lado decía que es por la comodidad, porque hay mucha más soltura en las piernas. Por otro lado, es algo que se ha transmitido desde que....generalmente lo habitual es usar un *kimono* blanco, un *kolomo* negro y un *kesa*. El *kimono* se empezó a usar en Japón, el *kolomo* se usaba en China y el *kesa* era de India. Y bueno es un poco el símbolo de los tres lugares por donde ha pasado el zen. Nace en India, pasa a China y después pasa a Japón. (...) Lo que más llama la atención es que usemos ropa negra. En todo caso, sí, el *kolomo* es negro, el *kesa* lo habitual es que sea

---

<sup>235</sup> El ritual en sí mismo en ocasiones es denominado “transmisión del manto”.

negro, a veces es de colores más claros, pero tierra siempre, colores opacos, porque parece que facilita la concentración y estabiliza los colores dentro del *dojo*. Lo negro es por provenir de Japón creo, y de China, son colores bastantes sobrios, y es como dicen “el color sin color”. Y esto también, cuando la gente llega por primera vez, como que sorprende un poco porque se supone que lo espiritual, lo no sé qué, tiende a ser, o tendría que ser como más blanco. O tienen una idea de lo oriental, de estos colores, como los *Hare Krishna*, no sé como son, medio naranjas, y bueno, al ver negro parece que sorprende mucho, o poco, pero bueno es así en el zen. (...) El *kesa* es el símbolo de la transmisión del maestro al discípulo, y era lo que usaban los monjes originalmente en India, usaban solamente un *kesa*, que fue una cosa que parece que empieza con Buda, que en un momento no tienen ropa, usan la ropa que consiguen, y en un momento, cuando Buda le da la transmisión a su primer discípulo, creo que es, no estoy muy seguro de esto, pero le da su *kesa*, y ese *kesa*, lo habitual era que se recogieran trapos que ya hubieran dejado de tener utilidad, eran las mortajas de los muertos, o la ropa de la menstruación de las mujeres, trapos viejos de cualquier tipo se unían, se teñían con arcilla, creo que era, entonces por eso tomaban ese color un poco tierra, un poco ocre, y bueno, así. Y a la vez tiene ese simbolismo de con lo peor, de con lo que ya deja de tener utilidad se fabrica la vestimenta de Buda, que es como la vestimenta más alta, más, de más respeto.

Además, los *kesas* o los *rakusus* poseen, en tanto objetos rituales, propiedades extraordinarias. Se considera al acto vestirlos o de confeccionarlos (e incluso de sólo tocarlos) como generador de grandes méritos<sup>236</sup>, e incluso de una protección mágica contra todo tipo de males:

Si tenéis un *kesa* o un *rakusu* podéis cortar vuestros *bonnos*, vuestro *karma*, y os preserva de cualquier accidente. Por ejemplo: en coche, en avión, en todas partes, si creéis en el *kesa*, estáis protegidos. Yo he hecho la experiencia más de una vez. Cuando me fui a la guerra en barco en dirección a Indonesia, durante cincuenta días estuve sobre un barco cargado de dinamita. Kodo Sawaki me había dado su *rakusu* que todavía me protege. De cincuenta barcos, cuarenta y nueve se fueron a pique, sólo mi barco llegó (Deshimaru 1978: 43).

---

<sup>236</sup> Aquí me refiero al sentido budista de la palabra “méritos”, que considera que las buenas acciones, palabras y pensamientos generan un *karma* positivo (o mérito), que en el futuro deparará felicidad.

En este sentido, frecuentemente hemos observado a los practicantes vestir el *rakusu* para, por ejemplo, realizar un viaje. Y otra de las propiedades del *kesa* es la de producir cambios en la experiencia subjetiva de los que lo usan. Aquí, el *kesa* no solo simboliza la mencionada transmutación de deseos y emociones negativas, sino que también posee una “eficacia simbólica” (Lévi-Strauss 1994:182) para producirla:

Si vestís el *kesa* o el *rakusu*, inconscientemente, naturalmente, automáticamente, los deseos y el mal *karma* desaparecen. Esto provoca una vuelta a la condición normal y corta el *karma* (...) A menudo observo en el *dojo* el comportamiento de los que llevan un gran *kesa*. Es mejor que el de los otros. Lo mismo sucede con los que llevan el *rakusu*. Algunos monjes cuando eran principiantes no tenían maneras bellas. Pero el hecho de vestir cada mañana el gran *kesa* transforma el comportamiento. Las posturas de *zazen* se hacen más fuertes y respetables (Deshimaru 1978: 43).

Este efecto cuasi mágico es experimentado por nuestros interlocutores, quienes frecuentemente comentan en diálogos informales que algo cambia en su ser al realizar meditación ataviados con un *kesa* o un *rakusu*. A propósito de esto, uno de nuestros interlocutores de la *AZAL*, decía:

Hay veces que he usado *rakusu* para servir la *guenmai*, y cambia muchísimo, ¿no?, cambia muchísimo la práctica con *rakusu*, y hay veces que he usado un *kesa* en los *Campos de Verano*, también es algo increíble, usar un *kesa* es... (...) cambia la postura, cambia todo, no sé, no lo podría explicar con palabras, yo te puedo decir la sensación, la postura es mucho más fuerte, uno se siente protegido por ese *kesa*, siente que es algo... también es algo santo, aunque esté hecho con telas y sea también “vulgar” entre comillas. No sé, me parece que es muy especial, muy especial, y fundamental también para la práctica, y es un símbolo muy grande.

Y otro practicante de este centro zen relata los cambios que nota en la percepción de su propio cuerpo al vestir un *kesa*:

El *kesa* es... no es sólo ropa para hacer *zazen*, no sé porque pero es diferente, como si no tuviera en realidad nada cuando te lo pones, no sé cómo decirlo, pero no es sólo una ropa, pero tampoco es... Muchas veces siento, cuando tengo el *kesa*, que mi cuerpo no

tiene sustancia, como si fuera atravesable, no sé, es la sensación que tengo con el *kesa*. Pero no tengo una explicación.

Como vemos, la eficacia simbólica de las vestimentas rituales opera en la subjetividad globalmente, comprometiendo incluso la percepción de la propia corporalidad. Si recordamos los cambios en la percepción del cuerpo que referíamos en el capítulo anterior, podemos decir que la confección personalizada y el empleo del *kesa* o el *rakusu* van de la mano con la práctica de la meditación, en el sentido de que ambos poseen ciertas propiedades que permiten pasar de un cuerpo condicionado a un “no cuerpo” o “cuerpo liberado”. A continuación, luego de este recorrido por el simbolismo de los hábitos rituales, exploraremos los pasos previos a las ordenaciones, entre los cuales figura, como uno de sus más importantes momentos, la costura de los *kesas* y los *rakusus*.

### **Liminaridad, reflexividad y ritual**

Según el trabajo seminal de Van Gennep (1986) y de Turner (1994, 1980), los ritos de pasaje establecen transiciones entre estados diferenciados que las personas ocupan dentro de una sociedad y promueven movimientos en el sistema de posiciones que constituyen la estructura social. La primera fase -de separación- implica la segregación de un grupo o un individuo de su situación previa; la segunda fase -de liminaridad- se caracteriza por un estado ambiguo del que está viviendo la transición, pues ya no es lo que fue ni tampoco es lo que será. En este momento, la persona ocupa una posición interestructural, pues no se ubica en su lugar previo, y todavía no es un miembro pleno de su clase futura. En la última fase, el período de agregación, el sujeto alcanza plenamente un nuevo estado, que generalmente implica el acceso a una serie de derechos y deberes.

En nuestro caso, el momento de segregación comienza con la decisión de ordenarse y está caracterizado por una serie de prácticas rituales que distinguen al que está transitando por este rito de pasaje del resto de los practicantes. A su vez, estas generan una “*communitas*” o grupo de camaradería (Turner 1980: 110-112) compuesto por los que se encuentran en su misma situación. En teoría, cualquiera puede pedir la ordenación de *bodhisatva*, incluso los miembros más nuevos. Sin embargo, hemos

señalado que ésta es solicitada frecuentemente por practicantes con cierta experiencia en el zen, probablemente con un año o más de práctica. Sin embargo, a veces puede suceder que alguien con relativamente poco tiempo en la *sangha*, quizás unos meses o menos, decida ordenarse como *bodhisatva*. Por ejemplo, recuerdo el caso de Cristina, una rosarina nueva en el zen que había ido pocas veces al *dojo* de Rosario y en el *Campo de Verano*, el último día antes de las ordenaciones, le dijo en un *mondo* al maestro Kosen que repentinamente, sin tener una explicación racional, le había venido la necesidad de ordenarse. El maestro dijo que esto era posible, que había que preguntarle a Ariadna, la responsable de la costura, si había algún *rakusu* disponible para ella. En ese momento él conto su propia experiencia de ordenación, la cual también había solicitado a Deshimaru en un impulso repentino, sin haberlo pensado antes, cuando sintió la necesidad imperiosa de ordenarse y así “entrar en la familia del Buda”. La inspiración de Cristina fue bien considerada por todos.

De todos modos, como hemos observado en el Capítulo 2, el proceso que lleva a alguien a la ordenación, en general es más largo, comienza luego de algún tiempo de práctica después del cual el miembro del grupo está familiarizado con la cosmovisión y la práctica del zen. Según mi experiencia de campo, existe una especie de patrón en el proceso de ordenación: cuando los más antiguos monjes notan a un practicante que ya pasó de ser un novicio, y todavía no está ordenado, comienzan a preguntarle si lo va a hacer y cuándo. Esto se encuentra supeditado a la posibilidad de que haya una ordenación, pues no todos los años se realizan. Así, los antiguos comienzan a preguntarles a los que tienen cierto perfil para la ordenación si van a ordenarse al final del *Campo de Verano*. También los que ya tienen decidido ordenarse pueden preguntar a los demás si se sumarán a ellos. Hay aquí cierto interés en que más gente se postule como candidato, porque es preciso llegar a un número determinado de gente para que la ceremonia tenga lugar. Por lo tanto, los que quieren que se realice la ceremonia<sup>237</sup> comienzan cierta presión sutil en los posibles candidatos que se manifiesta por las preguntas acerca de si van a ordenarse o no. En todo caso, las conversaciones que escuché sobre el tema evidencian que cuando alguien responde afirmativamente al preguntársele sobre su ordenación, la respuesta es de felicitación o de aprobación calurosa.

---

<sup>237</sup> Que pueden ser los que ya tienen decidido ordenarse, o los que están en posiciones jerárquicas superiores que tienen cierto interés en presentarle al maestro un buen número de adscriptos al grupo, quizás para mostrar la eficacia de su labor de convocatoria de nuevos miembros.



La actividad preparatoria de la ordenación más relevante es la costura de los atuendos ceremoniales zen cuyo simbolismo analizamos anteriormente: el *kesa* y el *rakusu*. Vemos el siguiente fragmento de una entrevista a un monje de la AZAL:

La costura del *kesa* tiene una forma tradicional de coserse, y para mí el acto de coserse el *kesa* es una de las cosas más interesantes que tiene el zen. Es algo que exige como mucha concentración, es algo que uno no está habituado a hacer, porque uno no está habituado a coser por lo general en nuestra sociedad, que ya tiene que romper algunos límites personales por el acto de sentarse a coser, por más que cuando uno empieza a coser lo hace por ahí por imitación, porque hay alguien más que cose, a ver qué onda, pero sí, si uno continua cosiendo y se cose un *kesa*, es una práctica de constancia que afina mucho el espíritu también, tanto como el *zazen* (...) Así, hay muchas, como muchas pequeñas cosas en el zen que para mí son súper interesantes, que es primero que nada el *zazen*, pero después en la ceremonia, por ejemplo, que es el *sampai*, ese tipo de cosas. También el acto de cantar y empezar de tratar de afinar y ese tipo de cosas, pero después hay otras como el *kinhin*, hablando también de lo que es el *dojo*, pero como la *guenmai*, el hecho de hacer la *guenmai*, que es una sopa tradicional que se hace de desayuno, tiene su forma de hacerse y exige también un cierto tiempo, una cierta disposición, una cierta forma de hacerlo y que para mí tiene mucho que ver con la costura del *kesa* también (...) porque requieren concentración, requieren como practicas no habituales en lo que uno no está habituado a hacer en nuestra vida cotidiana. Exigen como más atención que lo que uno hace normalmente. La costura del *kesa*, hay una forma tradicional de coserlo, que se trata, uno siempre va a tratar de acercarse a esa forma tradicional, lo habitual sería que uno no tenga que descoser, por ejemplo, pero que a la vez, que cada punto, por un lado, que cada punto sea una respiración, se dice. Bueno, eso no sé si uno puede lograrlo, pero tiene una cierta medida, exigen una concentración natural.

La cita anterior nos remite a algunas temáticas que a esta altura ya nos resultan familiares, sobre todo, el tradicionalismo y la sacralización de actos simples que se constituyen en verdaderas tecnologías del ser que promueven la transformación de la subjetividad y la constitución de un *habitus* caracterizado por la atención. En el siguiente fragmento de una entrevista podemos observar el otro rasgo clave de la costura que mencionamos anteriormente: la *communitas* que promueve. Un practicante de *Viento del Sur* relata:

Yo era un queso total para coser y esas labores manuales. Pero bueno el setenta por ciento del *rakusu* me lo hice solo, el resto, bueno, es tradición que todos los practicantes le dan una puntada. Todos los que se están ordenando pasan y dan una o dos puntadas en tu *rakusu*. Como que todo el mundo deja su huella, es una costumbre muy linda.

Durante los *Campos de Verano* de la *AZAL*, sobre todo en las últimas semanas, el sector de la costura bulle de intensa actividad. Allí los practicantes que se van a ordenar –que suelen ser alrededor de cincuenta personas– cosen los *rakusu* y los *kesas*, dirigidos por la monja antigua encargada de la costura. Debido a que un *rakusu* requiere de varios días de trabajo, los que se ordenan están en cierto modo apartados del resto de la vida comunitaria, pues deben terminar su labor antes de la ceremonia de ordenación<sup>238</sup>. A veces, la presión del tiempo y la dificultad de esta tarea hacen que el período de costura previo a la ordenación sea toda una prueba, que en el momento puede ser vivida como dificultosa, pero después recordada con satisfacción. Es así que, entre los practicantes que comparten la costura, sentados en la misma mesa durante horas, se genera el grupo de camaradería que forma la *communitas*.

Ciertas prácticas y representaciones propias del período liminar presentan rasgos que promueven la reflexión sobre distintos valores culturales antes dados por sentado; es por ello que el período liminar es un lapso de tiempo especulativo, de introspección, de pensar con cierto grado de abstracción el propio medio cultural (Turner 1980). En este sentido, la costura de los hábitos rituales zen es un momento caracterizado por el ejercicio de reflexividad al que refiere Turner. Veamos la siguiente declaración de una monja del grupo *Serena Alegría*, al preguntarle cuál es el sentido de la costura:

Es reveladora, para vos mismo, interiormente, en silencio... es muy privado, tan privado como el *zazen*. Coserte a lo largo de un tiempo, durante un tiempo esa vestimenta que es tu expresión del *dharma* y sentirla adentro es... por eso es importante hacerlo, que mandar a que te lo cosan. También es bueno coserlo a mano, aunque también se puede coser con maquina (risas)

Las declaraciones de un practicante de la *Ermita de Paja* también ilustran la faceta reflexiva de la costura:

---

<sup>238</sup> En la Ilustración 24 puede observarse una practicante cosiendo un *rakusu*

Bueno yo creo... es una práctica antigua ¿no? Tengo entendido que en Japón hay algunos que no lo hacen, otros que lo hacen y para mí significa... en la medida que vas cosiendo el punto a punto vas haciendo una toma de conciencia de un momento nuevo que se abre dentro de la práctica. Primero, cuando cosemos el *rakusu* es para la ordenación de *bodhisatva*, tomamos los votos de *bodhisatva*. Y yo entiendo eso, que en la medida que vas cosiendo el punto a punto vas haciendo un análisis de consciencia y te vas preparando para una nueva etapa que es la que va a llevar a la ordenación. En este caso yo estoy cosiendo el *kesa* y es para la ordenación de monje y eso te va preparando. Entonces cuando está el *kesa* está terminado ya estás preparado para eso, dice el maestro. Vas haciendo todo el trabajo que... creo que no es sólo el acto mecánico de ir haciendo una costura, es también de junto con eso ir proponiéndose cambios e ir dejando de lado actitudes negativas.

Además, unos días antes de la ordenación los aspirantes deben presentar una carta al maestro donde le solicitan que los ordene y le expresan los motivos de su deseo. Es por ello que antes de escribir la carta, en el grupo de camadería de la costura es frecuente escuchar preguntas sobre el sentido de este ritual. Los más antiguos pueden expresar su punto de vista, aunque es notorio que se deja bastante lugar para que cada practicante encuentre su propio significado. De modo que el sentido de la ordenación es a la vez individual y colectivo, y es esta formulación original –con ciertos rasgos estructurales compartidos-, la que es expresada en la carta al maestro. Para ilustrar este punto, y comprender mejor el sentido que le adjudican a la ordenación sus propios protagonistas, transcribiremos algunos fragmentos de entrevistas realizadas a practicantes. Un monje de la *AZAL* relata:

No sé bien qué es la ordenación de *bodhisatva*, es algo que yo todavía no lo entiendo mucho, pero me gusta una cosa que dice Estéphane, mi maestro, que la ordenación es un corte en la cadena del *karma*, es como si rompieras una de las cadenas y queda suelta, a pesar de que queda ligada, ya está cortada en alguna parte. Me gusta esa imagen (...) Yo me ordené de las dos cosas, primero me ordené de *bodhisatva* y después me ordené de monje. Cuando me ordené de *bodhisatva*.... En ese momento que yo me ordené era como probar o corroborar, no, confirmar el compromiso que tenía con la práctica y eso, no sé por qué me ordené en ese momento. Fue que tenía decidido que iba a dedicarme, que para mí el zen es una de las cosas más importantes de mi vida, que iba a practicarlo y a enseñarlo. Pero hay una cosa de la ordenación que no puedo explicar todavía por qué. Como un compromiso con uno mismo, pero ni eso, no sé, es una cosa con el

maestro también. Es más como un impulso, como algo que no lo puedo explicar racionalmente por qué me ordené. No sé. Para no entrar en lo que dice el maestro, porque por ahí podría decir que ordenarse es bla, bla, bla, lo que está en los libros. Yo creo que yo me ordené también porque sentía que la ordenación es una liberación. El compromiso con la práctica es también una liberación.

Otro monje del mismo grupo, explica:

Me ordené un poco de ansioso, supongo que de *gaki*<sup>239</sup>. Por otro lado, aun cuando me ordené, debían hacer cuatro o cinco años que practicaba, aun así creía que a mi vida le quedaba poco tiempo, y que... tal vez un poco por el estilo de vida que llevaba. Tenía como una especie de sensación de vivir rápido, yo que sé, vivía como un poco rápido, mi vida era un poco así, un poco agitada, un poco más que ahora supongo. Y bueno entonces sentía la necesidad como de ordenarme, de que era esa la oportunidad. Si había algo, alguna dimensión que alcanzar, tampoco creía que la ordenación, a partir de eso iba a ser un cambio brutal en mi vida pero sí, creo que era algo interesante y que tenía que experimentar. Y por eso me ordené directamente de monje: de *bodhisatva* y de monje al mismo tiempo. Lo habitual es ordenarse primero de *bodhisatva* y después de monje, como que...por eso todo de una... La ordenación es, por un lado recibir la transmisión del maestro, recibir esa cosa tan antigua que es el zen, como que uno recibe algo ahí, simbólicamente lo recibe ahí, recibe el *kesa*, que es esa vestimenta tan antigua que uno a partir, a pesar que uno se lo cose es a partir de la transmisión que uno se lo da al maestro y uno se lo vuelve a dar durante la ceremonia de la ordenación, que eso se transforma realmente en un *kesa*, a pesar que se dice que eso ya es un *kesa* cuando uno corta los pedazos de trapo, pero ahí es cuando uno como que lo empieza a vestir. Y por otro lado es como, para mí era como profundizar en las ganas de cambiar, las ganas de descubrir una dimensión más elevada del ser humano, o de mi mismo. Para mí tuvo ese espíritu, de si hay una dimensión más elevada de esto de estar vivo, tengo que descubrirlo. Creí que el camino de la ordenación era uno de los medios. En el zen se dice que no es un medio sino que es un fin, o que la cosa ya está ahí. Pero bueno era eso, un poco la forma de tomar ese camino.

Un tercer monje responde:

---

<sup>239</sup> Aquí podemos observar como se emplea el término *gaki*, propio de la ontología budista, en un sentido psicológico, es decir, para sugerir cierta avidez (cf. Glosario).

Y bueno, la significación, así a grosso modo, de la ordenación de *bodhisatva* por ejemplo, que es donde uno cronológicamente uno comienza, es cortar el eslabón del *karma* que uno trae, entendés, o sea uno viene digamos con un *karma* de nuestros padres, de nuestro abuelos, viene como siempre continuándolo, o sea somos la continuación de eso, o sea, cuando uno recibe la ordenación cortas el eslabón, se corta, y ya entras a recibir los *Tres Tesoros*, o sea ya sos un hijo de Buda, o sea, seguís siendo hijo de tus padres, venís de tus abuelos, todo, pero ahora sos hijo de Buda, entendés, y como hijo de Buda tenés, y como *bodhisatva*, el anhelo de que todo el mundo encuentre el *satori* alguna vez en su vida, que alguna vez vuelva a la condición normal, porque vos ya lo comprendiste eso. Y la ordenación es esa confirmación, entendés, y entrás en el linaje de los patriarcas, entendés, o sea al principio uno lo recibe, no entiende nada, yo personalmente para mí fue muy emotivo, ahora en las últimas ordenaciones cuando normalmente las presencio tengo que hacer mucha fuerza para no llorar, recibís los preceptos, o sea es muy fuerte, muy fuerte.

La pregunto por qué pidió la ordenación:

Bueno porque en aquella época, yo a los dos años de haber empezado a practicar veía que bueno, la gente cosía y qué sé yo, y bueno yo tuve la suerte de conocer a una discípula que había sido de Deshimaru, Veronique Molonget que estaba en aquel entonces en Rosario, y bueno habíamos hecho una cierta afinidad, así de que yo iba a las *sesshines* de Rosario, y bueno como ella era... la había conocido la primera vez la primer *sesshin* que fui, con Antonio, y ellos me invitaron a que vaya, o sea, bueno, y me acuerdo que después, claro habían pasado dos años y me dice “¿y bueno pero vos te estás cosiendo tu *rakusu*?” me dice, para ordenarte, y fue como una cosa... o sea yo lo tenía en la cabeza, pero viste al principio uno siempre tiene esos temores, esa cosa de cómo es... Como que dicen “buen loco esto va para adelante, hay que darle para adelante”, es así, entonces es como que... y esa – volviendo a lo de la *sangha* – es el tesoro de la *sangha*. Y bueno empecé, ya ahí me despertó la historia, bueno, de querer ordenarme, de poder tener una cierta, que sé yo, es como, al mismo tiempo es un compromiso, te comprometés un poco más, porque vos estás como... pero comprometerte en practicar *zazen*, yo entiendo eso, que el compromiso más grande del zen es practicar *zazen*. Y como yo sabía que iba a practicar siempre, entendés, porque es algo que, viste... era eso, entonces no tuve miedo de... “porque la ordenación, y huy pero ahora voy a....” pasa porque uno ha visto personas que la duda, la duda, la duda, y en realidad es una liberación, es una... es recibir los *Tres Tesoros*.

Y un cuarto monje, compañero de los anteriores, enfatiza:

Mi maestro dice que cuando vos seguís... cuando tenés el ritmo del orden cósmico, cuando seguís el orden cósmico, naturalmente pedís la ordenación. Pedir la ordenación es seguir el orden cósmico, que no es nada raro, que no es un dios con barba, si no que es el ritmo... lo que regula los planetas, el día, la noche, la naturaleza, es eso lo que es dios para nosotros. Yo me ordené... en el 96 me ordené de monje, cuatro años antes me ordené de *bodhisatva*, en la primer *sesshin* que vino Stéphane a la Argentina... (...) Porque sentí que era eso, lo sentí. Vos a un maestro lo sentís, y sí, sentí que tenía que ordenarme.

También son interesantes las observaciones de un practicante de *Viento del Sur* sobre el sentido que tiene la ordenación:

Yo creo que cuando me ordené no tenía plena conciencia de lo que significaba ordenarse. Más bien era como un deseo más que una cosa bien pensada. He observado muchos otros practicantes y creo que muchos de ellos se han ordenado de manera más consciente que yo. Me parece que la palabra en sí misma tiene todo el contenido, ordenarse es ordenarse. La ordenación es estudiar los elementos que te van a permitir poner en orden tu propio interior, para que el viaje de la práctica sea mucho más profundo y más fructífero. Yo pienso que cuando me ordené en aquel momento tenía mucho que ver con algo emocional. Yo necesitaba sentirme parte más profundamente de la estructura de la práctica. Yo quería mi *rakusu*, quería el manto. Después durante mucho tiempo no usé *rakusu*, cuando dejé de practicar formalmente, pero desde hace un buen tiempo lo he usado otra vez, y ahora tengo una comunión con el *rakusu* más madura, como si yo me hubiera ordenado de vuelta. Pero me parece como algo muy serio, realmente, la ordenación es algo muy serio, un compromiso, un compromiso interior, silencioso. Como son, como los cuatro votos “Aunque las ilusiones surjan sin fin, tomo el voto de extinguirlas”, no hay forma, porque es una atrás de la otra, sin embargo tomo ese compromiso, ese voto, practico eso, es como... sí, es eso, como un compromiso. Sí, yo creo que, al principio tomé ese compromiso como algo más externo, en todo caso la capa más superficial, yo creí que me iba a dar como otra fuerza. Tal vez me la dio porque ahora me siento bastante mejor al respecto, pero es muy interno, muy íntimo, muy personal.

Más adelante retomaremos estas representaciones relacionadas con el significado de la ordenación, situándolas en relación con el simbolismo del ritual en sí mismo. Ahora nos interesa apuntar que otra práctica ritual propia del período de liminaridad en la ordenación es la tonsura. Esta simboliza el abandono de la apariencia, el acto de mostrar el “verdadero rostro”, sin adornos, “como un bebé”. Se dice que el cabello simboliza los deseos y las ilusiones, y cortarlo implica trascenderlos. En una entrevista, un monje de la *AZAL* respondió sobre el sentido de la afeitada de la cabeza:

Y para evitar los piojos, no sé. Para... es la tradición, tiene un simbolismo también, que es como abandonar la apariencia, como descubrir o mostrar su verdadera cara. Y también se transforma como en un vicio. Yo, cuando empecé mi práctica, era muy drogón, y a mis amigos les decía que era la mejor droga que había probado. En cuanto a los *sutras*, decía que era el rock más fuerte que había escuchado. En cuanto a pelarme, yo me volví un vicioso de ello también. A veces encuentro mucho placer, en cuanto me crece un poco el pelo, y me lo corto... y simplemente me lo corto. Pero también recuerdo muchas veces que, por ejemplo, un ejemplo muy personal, muchas veces me emborraché a la noche, al otro día me pelo y por ahí me siento en *zazen*, pero el simple hecho de pelarme ya es sacarme toda esa resaca de encima...Una purificación, sería. Pero no, no sé, como más liviano, más libre. Entonces es importante esto de que uno, no sé cómo, pero me parece importante como recalcar que no es una exigencia, no es una imitación de los demás, capaz que al principio empieza como imitación. (...) pero uno le encuentra un sentido a eso, y creo que si lo sigue haciendo es porque le encuentra un sentido, sino sería completamente idiota, en mi caso, haciendo esto diez años por imitación, o por obligación, tanto practicar como pelarse sería una estupidez.

En este testimonio podemos observar, al igual que en la construcción del simbolismo de la ordenación, la internalización del significado tradicional de la práctica de la tonsura, junto a la reformulación subjetiva y original de su sentido. De cualquier forma, hay que decir que el que se va a ordenar no se afeita la cabeza completamente; los días previos a la ordenación se puede reconocer a los futuros monjes o *bodhisatvas*, no por la cabeza afeitada –pues no son los únicos–, sino porque se dejan un mechón de pelo en la coronilla que simboliza un remanente de deseos e ilusiones, que el maestro va a cortar en la misma ceremonia de ordenación.

Por otra parte, un último paso antes de la ordenación es abonar la misma. Existen una serie de representaciones que de alguna manera explican el sentido por el

cual la ordenación tiene un valor monetario. El maestro Thibaut dijo en una ocasión que la ordenación de monje debería salir mil o tres mil pesos, para que la gente la valore y no la tome a la ligera. Aquí hay que recordar lo discutido en el Capítulo 1 acerca de que el dinero se ve como una forma de energía que se puede dar al otro como retribución: hemos mostrado que el maestro puede dar de su energía espiritual en la enseñanza del *zazen*, y recibir de parte del discípulo, en modo de agradecimiento, dinero, que se considera como tiempo y energía materializada<sup>240</sup>. A partir de aquí, vamos a centrarnos en el momento culminante del rito de pasaje estudiado, es decir, la ceremonia de ordenación propiamente dicha.

## La ceremonia de ordenación

La siguiente descripción está basada en la ceremonia tal como se realiza en el Templo *Shobogenji* de la *AZAL*<sup>241</sup>. Generalmente se efectúa el último día del *Campo de Verano*, luego de dos días de *sesshin*, al mediodía. Se convoca a los que se van ordenar a las 11.30 horas en el *dojo* para realizar un ensayo del ritual, y al resto media hora más tarde<sup>242</sup>. Allí se dispone una mesa especial de ordenaciones, donde se sienta el maestro, y otra mesa donde se colocan los *kesas* y los *rakusus*. La primera tiene varios elementos rituales necesarios para la ceremonia: un mantel blanco, un bol con agua y tres gotas de lavanda, una flor blanca, una vela blanca en un porta velas, una navaja de afeitar con el mango envuelto en una tela blanca, unas tijeras, una rama de pino con el tronco principal envuelto en una tela blanca<sup>243</sup>, *claquetas*<sup>244</sup>, una caja de *shoko* especial y la hoja de la ceremonia –una especie de guía o ayuda memoria con los pasos a seguir y los *sutras* a recitar. Todos estos elementos son cuidadosamente elegidos por algún monje antiguo de la *sangha*. En la mesa de *rakusus* se disponen las listas de los ordenados con sus nuevos nombres, los *rakusus*, *kesas* y *kolomos* que se entregarán a sus dueños en la

---

<sup>240</sup> De todos modos, la explicación más frecuente que se brinda a los que preguntan es que el pago de la ordenación es un *fuse* a las personas que realizan las caligrafías del *rakusu* de ordenación.

<sup>241</sup> Hacia el final del capítulo discutiremos las diferencias con los ritos de pasaje de los otros grupos zen.

<sup>242</sup> En la Ilustración 26 se puede observar a los monjes y *bodhisatvas* esperando las ordenaciones.

<sup>243</sup> Todos estos elementos blancos remiten a cierta idea de pureza y, como referiremos a continuación con el *kimono* blanco de los futuros monjes, de desnudez y renacimiento.

<sup>244</sup> Piezas de madera rectangulares que se golpean, produciendo un sonido característico, empleadas en varios rituales (v. Glosario).



ceremonia, y el *kesa*, el *sagu*<sup>245</sup> y el cuenco especial (v. *infra*). Los monjes se ubican a la derecha del salón (desde la perspectiva del maestro sentado en la mesa), y los *bodhisatvas* a la izquierda. Aquellos se encuentran vestidos sólo con el *kimono* blanco que se usa debajo del *kolomo* y el *kesa*. Los *bodhisatvas* usan un *kimono* negro. El resto de los practicantes se ubican atrás y a los costados del *dojo*.

La ceremonia comienza cuando el maestro marcha hacia el *dojo* desde su habitación situada a unos ciento cincuenta metros, acompañado por un séquito de cinco mujeres: dos “campanitas”, la secretaria y dos monjas más que llevan los *rakus* caligrafiados<sup>246</sup>. En este momento se tocan una serie instrumentos: primero la gran campana ubicada afuera del *dojo*, luego el tambor del altar, y después dos golpes sucesivos de las campanitas: es algo así como un “*Tannnn* (gran campana).....*Bummm* (tambor).....*Tin-Tin* (campanitas que siguen al maestro)”. La secuencia se repite y dura unos diez minutos, hasta que el maestro, caminando lentamente, se acerca al *dojo*. Cuando cruza el umbral de la puerta, el tambor redobla fuertemente y aquel hace su entrada al salón con su comitiva. Esta secuencia de sonidos y marcha significa, según un interlocutor, que se va interpenetrando la energía del *dojo* con la del maestro que se acerca. Desde un punto de vista subjetivo, esta *performance* propicia un clima emotivo y solemne, similar al redoble del tambor en un circo que anuncia la importancia del acto que está por desencadenarse.

El maestro después de entrar al recinto sagrado coloca un poco de *shoko* sobre el carbón encendido del altar, y todos realizan *sampai*. Después toma la rama de pino, la moja en el agua y salpica hacia las cuatro direcciones en señal de bendición. Entonces los que se van a ordenar hacen una postración hacia el maestro, y todos recitan parte del *sutra* que se canta en las comidas, el *Busho Kapila*. Posteriormente, el maestro recita un *sutra* en japonés, llamado *San Ki Rai Mon* (“Sobre de los *Tres Tesoros*”) que no tradujo al castellano, pero que según la traducción en francés que pude observar en la hoja de las ordenaciones, es una veneración a los *Tres Tesoros* del budismo: “Nosotros veneramos al Buda, nosotros veneramos el *dharma*, nosotros veneramos la *sangha*”. Suenan las *claquetas* y la gente que se va a ordenar hace un *pai* en la dirección en la

---

<sup>245</sup> Tela cuadrada que usan los monjes para realizar *sampai* sobre ella (v. Ilustración 13).

<sup>246</sup> Ver Ilustración 25.

cual vive su familia. Luego el maestro lee un texto en castellano de acción de gracias, llamado “Hombres y mujeres de bien”, el cual transcribo:

La fuente original de nuestro espíritu es tranquila y el océano del *dharma* es cada vez más profundamente infinito. Los que dudan de esto sienten una duda eterna. Por el contrario, los que despiertan a esta verdad obtienen verdaderamente el *satori* aquí y ahora. La verdadera libertad en la Vía del *Satori* existe en el hecho de recibir las ordenaciones de monje. Es exactamente la misma ceremonia que aquella experimentada por todos los budas. Es el verdadero símbolo de la obtención del *satori* inmediato. Esto es cierto, así que no deben dudar. Volverse monje es el mejor y el método más elevado para que el cuerpo y el espíritu se vuelvan la Vía, porque cortar nuestros cabellos significa cortar la raíz de nuestros deseos. Si cortáis la raíz de vuestros deseos aparece vuestro verdadero rostro. Cambiar las vestimentas significa retirarse del mundo de la suciedad. Si os retiráis del mundo de la suciedad podréis ciertamente obtener la verdadera libertad. Es por lo cual, en medio de todos los Budas, ninguno ha realizado la Vía llevando una vida de familia, y entre los maestros de la transmisión ni a uno solo le ha faltado tomar la forma de monje. Entre todos los méritos, volverse un verdadero monje y hacer *zazen* es el más alto. Por ejemplo: está dicho en un *sutra* que edificar una pagoda a los siete tesoros, más elevada que los treinta y tres paraísos, es por supuesto un buen mérito, pero no traspasa ni un céntimo el mérito de volverse monje. El mérito de ser monje se expande y aumenta hasta producir el fruto de Buda, y este mérito no puede perderse incluso durante una eternidad. Asimismo, si no abandonan vuestro cuerpo, podréis ir inmediatamente más allá de la dimensión de la gente ordinaria, pero aunque no podrías obtener el *satori*, os volvéis verdaderos y completos hijos de Buda. Podréis volveros la persona más elevada y respetada de toda la humanidad: a partir de vuestras vidas de transmigración en los seis caminos, podéis experimentar una vida más elevada. Considerad que ahora podéis inmediatamente cambiar vuestro espíritu que es sin noúmeno y nacer inmediatamente en la tierra del Buda que es eterna. No desaparecer jamás es más allá del nacimiento y muerte.

Recuerdo que la última vez que presencié ordenaciones, el maestro efectuó dos aclaraciones durante esta recitación. Al decir “cambiar las vestimentas es retirarse del mundo de la suciedad”, remarcó que era “suciedad” y no “sociedad”, y al decir “ninguno ha realizado la Vía llevando una vida de familia” aclaró que esto quiere decir “una vida egoísta”. Estas aclaraciones son interesantes porque se refieren a una forma de vivir y practicar la espiritualidad que borra las fronteras entre la esfera profana (o

laica) y la esfera sagrada (o monástica) del zen tradicional: ser monje no implica vivir en un monasterio permanentemente ni excluye tener vida social, laboral y familiar en el seno de la sociedad.

Volviendo a la ceremonia, posteriormente el maestro recitó un *sutra* llamado *Sha Ri Rai Mon* (Adoración de las *shariras*<sup>247</sup>) sin traducirlo al castellano, que habla del cuerpo del Buda Shakyamuni y de sus reliquias con respeto y veneración. Luego el *shuso* va tomando los *kolomos* de los monjes de la mesa y pronunciando el nombre de su dueño, quien se acerca y se pone de rodillas delante del maestro. Éste se encuentra de pie delante de su mesa, y pasa simbólicamente la navaja en la cabeza del que se ordena cuatro veces, en las cuatro direcciones, en una tonsura simbólica<sup>248</sup>. Para esto el *shuso* le da el *kolomo* a la secretaria, y ésta se lo entrega al maestro, que lo purifica sobre el humo del *shoko* y se lo ofrece al ordenado, quien hace *gasho* y se retira. Así, van pasando todos los nuevos monjes hasta que todos tienen su *kolomo*. Entonces se pide la colaboración de monjes antiguos para que ayuden a colocarle el *kolomo* a los nuevos.

Luego al maestro recita en japonés, sin traducir, un *sutra* llamado “*Sutra del mechón*”. Los que se van a ordenar están arrodillados enfrente a la mesa del maestro, y éste pasa con su secretaria a cortar el mechón de pelo remanente. La asistente humedece la cabeza del monje con la rama de pino, el que se va a ordenar grita “Si, Si, Si” y el maestro corta el mechón con la tijera. Como dijimos, el corte de este mechón simboliza el último rastro de apego, y decir “si” es aceptar cortar con eso y tomar refugio en los *Tres Tesoros* del budismo<sup>249</sup>. Luego se llama al azar a tres de los monjes que se están ordenando, que en representación de todos reciben un *kesa*, un *sagu* y un cuenco. El maestro dice que el primero es símbolo de la transmisión –aunque aclara que tiene varios simbolismos más-, del segundo dice que es el símbolo de la humildad y el

---

<sup>247</sup> Según la tradición budista, cuando un maestro iluminado muere y es cremado, entre las cenizas se encuentran unos restos llamados “*shariras*”, algo así como pequeñas piedras blancas, similares a perlas, que dan testimonio del grado de iluminación del difunto. Se dice que es una de las formas de certificar objetivamente el estado liberado de un maestro. Las *shariras* son veneradas como reliquias, y guardadas en monumentos funerarios (*stupas*). Las más famosas son, por supuesto, las del Buda Shakyamuni que, en dos ocasiones (durante el año 2004 y 2007), visitaron la Argentina para ser veneradas por la comunidad budista local en un museo de la Ciudad de Buenos Aires.

<sup>248</sup> Pues el monje ya está afeitado. Antes el maestro mismo realizaba la tonsura ritual.

<sup>249</sup> Ver Ilustración 28.

contacto con la *Pacha Mama*<sup>250</sup>, y del tercero señala que es un símbolo de la cabeza del Buda.

Después el *shuso* dice nuevamente el nombre de cada uno de los nuevos monjes, seguido de su nuevo nombre zen en japonés, y de su traducción en castellano. El monje pasa y el maestro le entrega su *rakusu* –previo sahumarlo-, el cual ya está caligrafiado con un poema y con el nombre de su dueño. Además tiene un dibujo, y los sellos y la firma del maestro. Generalmente, en cada ordenación los nombres presentan una palabra que está presente en todos ellos, como por ejemplo “*shin*” (espíritu) o “*ku*” (vacuidad). Así, en el año 2007 los nombres para las mujeres eran, por ejemplo, “flor de *ku*” y “belleza de *ku*”, y para los hombres “toro de *ku*” y “montaña de *ku*”. En el 2008, los nombres eran, por ejemplo, “espíritu del río” y “espíritu de la luna” para las mujeres, y “espíritu de la montaña” o “espíritu del monte” para los hombres.

Existe cierto tabú con respecto a los nombres de ordenación. El nombre de *bodhisatva* se puede decir en voz alta y revelar a los demás, en cambio el de monje no. Sólo se enuncia durante la ceremonia de ordenación, y para referirse a alguien fallecido. Se dice que el maestro puede “ver” a una persona y “sacarle la ficha”, y así adjudicarle un nombre que apunte a lo esencial de una persona. Por ejemplo, un monje me dijo que el maestro le dio en la tecla con su nombre, *Mokuko* (“Silencio Luminoso”) ya que él se considera como alguien tímido y parco de palabras. En cierta ocasión, a una señora de Mar del Plata le puso un nombre –no lo recuerdo en japonés- cuya traducción era “Cara de Ku”. Esto generó algunas risas, aunque también opiniones de que al maestro “se le fue la mano”, puesto que la señora se vio afectada negativamente.

Luego de que se entrega el *rakusu* a todos, se lo colocan en la cabeza y recitan el *Sutra del Kesa* tres veces, en japonés<sup>251</sup>. Aquí, nuevamente los antiguos ayudan a los nuevos monjes a ponerse los *rakusus*, tras lo cual finaliza la ordenación de monjes. Estos se retiran hacia atrás y los *bodhisatvas* pasan al frente. El maestro vuelve a bendecir con el agua y la rama de pino en las cuatro direcciones, y luego recita, como en la ordenación monástica, tres veces el *San Ki Kai Mon* (Veneración a los *Tres Tesoros*) sin traducir. También pasa detrás de cada practicante a cortar el mechón de pelo que quedó, y éstos dicen “Sí, Sí, Sí”. Después el maestro recita sin traducir un *sutra* en japonés que es una fórmula de confesión ritual y pública: “De todas las malas acciones

---

<sup>250</sup> Podemos observar aquí un enriquecimiento del simbolismo tradicional con elementos de la cosmovisión amerindia.

<sup>251</sup> El cual hemos transcrito en el Capítulo 5.

que yo cometí desde tiempos antiguos, de mis deseos, cólera e ignorancia producida por mi cuerpo, mi boca y mi conciencia, de todo mal *karma* que he cometido, yo me confieso”. Entonces el maestro dice en japonés los diez *kai* o preceptos, y luego vuelve a repetir uno por uno seguido de su traducción al castellano y una breve explicación<sup>252</sup>, tras lo cual, todos los presentes en el *dojo* gritan “Sí, Sí, Sí”<sup>253</sup>. Después se cantan –tres veces- los *Cuatro Grandes Votos del Bodhisatva*, en japonés<sup>254</sup>. A continuación se va llamando a cada nuevo *bodhisatva* y se dice en voz alta su nombre de ordenación en japonés y la traducción al castellano. El maestro sahúma el *rakusu* con *shoko* y se lo entrega a cada uno. Al finalizar, se canta de nuevo el *Dai Sae* (el *Sutra del Kesa*) tres veces, como antes, y los antiguos ayudan a los *bodhisatvas* a colocar el *rakusu*. Entonces, como cierre de la ceremonia de ordenación, todos cantan el *Hannya Shingyo* (el *Sutra del Corazón*)<sup>255</sup>, y termina el ritual formal.

A partir de aquí se realizan otros ritos que, aunque “no oficiales”, son tan importantes como los anteriores: la foto de los que se ordenaron –junto al maestro- en la gran campana afuera del *dojo*<sup>256</sup>; el brindis con sidra y bocadillos, y las felicitaciones efusivas de todo el mundo hacia quienes se ordenaron. Después, un poco más tarde, un gran almuerzo a modo de festejo, que se realiza al aire libre si el clima lo permite, con algún plato sabroso -con carne y vino- que puede durar toda la tarde<sup>257</sup>. En ocasiones se

---

<sup>252</sup> Lo preceptos son: no matar, no robar, no tener una mala vida sexual, no mentir, no embriagarse, no criticar ni calumniar, no vanagloriarse a si mismo, no ser avaro, no encolerizarse, no tener opiniones dogmáticas ni criticar los Tres Tesoros. La interpretación de su significado por parte del maestro y las opiniones de los propios miembros del grupo es un tema rico y complejo, clave a la hora de ilustrar y analizar las modificaciones a nivel de las prácticas y las representaciones del zen en el contexto occidental. No profundizaré aquí en ello por cuestiones de espacio. Sin embargo para dar una idea de su disposición con respecto a los preceptos, es necesario tener en cuenta dos principios nativos: primero, que el precepto más alto es hacer *zazen*, cuando esto se cumple se está cumpliendo con todos los demás preceptos inconscientemente y naturalmente. Segundo, los preceptos son pasibles de adaptaciones e interpretaciones; por ejemplo, para graficar el precepto de no tener una mala sexualidad, el maestro dijo en una ocasión que es no decirle a una chica que la amas para acostarte con ella, y del siguiente precepto, “no mentir” dijo que era más o menos lo mismo. Del precepto de no abusar de sustancias intoxicantes, dice que no quiere decir no tomar alcohol, sino que quiere decir no perder el control de la propia conducta al tomar alcohol (a veces se pone el ejemplo de *Deshimaru* que podía tomar mucho whisky sin mostrar signos de borrachera), otras veces se dice que en realidad quiere decir “no emborracharse de doctrinas u opiniones erróneas” o también “no emborracharse de éxtasis místico”.

<sup>253</sup> Ver Ilustración 27.

<sup>254</sup> Cf. Capítulo 5.

<sup>255</sup> Cf. Capítulo 5.

<sup>256</sup> Ver Ilustración 3.

<sup>257</sup> Se rompe así la prohibición de ingerir carne y alcohol que regía los días previos a la ordenación, debido a que éste era un período de práctica intensiva (*sesshin*). Cf. Van Gennep (1986: 36), quien destaca la importancia de la comensalidad en tanto rito de agregación.

pone música y se baila. El clima es de festejo y de despedida, y muchos están un poco borrachos: se festeja no sólo las ordenaciones, sino también el final del período de meditación intensiva, silencio y comida vegetariana de la *seshin*, y se despiden porque en realidad concluye el *Campo de Verano* luego de un mes de convivencia. Mucha gente se separará y no volverá a verse hasta el año próximo. Ese día, todos aprovechan para estar lo más cerca posible del maestro, escuchar sus palabras y observarlo, pues no podrán hacerlo hasta el siguiente año.

### **Muerte, renacimiento y compromiso en la ordenación zen**

En este apartado resaltaremos algunas cuestiones importantes sobre la ordenación zen, las cuales surgen a partir de las entrevistas realizadas a monjes y *bodhisatvas* sobre el significado que para ellos tiene este rito de pasaje, junto con el análisis del simbolismo del ritual en sí mismo. En primer lugar, es notorio como este rito pone en juego símbolos relacionados con un cambio personal, con una ruptura o un quiebre en la trayectoria subjetiva del practicante. La ceremonia representa esta ruptura con nociones estrechamente ligadas a la idea de muerte y renacimiento. Tal como señala Turner (1974, 1980), se muere metafóricamente en los períodos de liminaridad de los ritos de paso, para renacer con nuevo nombre, dentro de un nuevo grupo de pares: en nuestro caso, dentro del grupo de practicantes zen y, por extensión, dentro del linaje de maestros ancestrales. Según Turner (*ibíd.*), el simbolismo de muerte radica en la situación interestructural del iniciado, e implica un despojo de ropas, insignias y nombres, constituyendo algo así como una muerte figurada. A su vez, también existe un movimiento complementario al anterior, con representaciones asociadas al renacimiento. En el zen podemos considerar la afeitada ceremonial como una muerte y un signo de ruptura con el pasado, que luego encuentra un sentido complementario con la alusión al renacimiento: el rostro, se dice, “es como el de un bebé”, aparece la “verdadera cara”<sup>258</sup>. Además, como vimos, se recibe ropa nueva —el *kolomo*, el *kesa* y el *rakusu*— que cubre la desnudez ritual del iniciado (el *kimono* blanco de los monjes se considera como ropa interior), y se solicita a “los antiguos” para que vistan, como a un

---

<sup>258</sup> Van Gennep afirma que el corte de cabello está frecuentemente incluido dentro de los ritos de paso, pues “cortarse el cabello es separarse del mundo anterior (...) hay una razón de que el rito de separación afecte a los cabellos: es que estos son, por su forma, por su color, su longitud, el modo de disponerlos, un carácter distintivo fácilmente reconocible, tanto individual como colectivo” (1986: 179).

niño, a los que reciben estas prendas. Incluso la misma materialidad del *kesa* presenta huellas del significado relacionado a la muerte y el renacimiento. Como ya hemos referido, tradicionalmente se confeccionaba con telas ligadas a la noción de impureza, tales como mortajas, paños de menstruación, géneros empleados en los partos, etc. Es importante resaltar que estas telas también están simbólicamente vinculadas con importantes períodos de crisis vitales, momentos de transición entre uno u otro estado del ser: entre la vida y la muerte (mortajas, vestimentas de enfermos), entre la niñez y la pubertad (trapos con menstruación), y entre la no-existencia y el renacimiento (sábanas empleadas para partos). Se puede, entonces, sostener que la ordenación es una metáfora de la muerte en el estado profano y el renacimiento en el estado sagrado, y que esta metáfora está condensada en la constelación de símbolos asociados al *kesa*. Más aún, el que se ordenó recibe -como todo recién nacido- un nombre que lo identifica como miembro de la “familia del Buda”, y que en cierto modo, al ser uno de sus términos comunes a todos los ordenados un mismo día, genera una camadería ritual dentro de la comunidad más amplia. Completa este renacimiento la transmisión de un *ethos* religioso –los preceptos- que guiará la conducta del iniciado de aquí en adelante, y la entrega del *ketsumiaku*, el documento que contiene los nombres de todos los maestros de la transmisión, unidos por una línea continua, desde el Buda hasta el maestro actual.

En segundo lugar, es fundamental recalcar que la ordenación implica un compromiso personal con el zen, específicamente, con la práctica del *zazen*. Esto supone que el que se va a ordenar se ve a sí mismo como un practicante a largo plazo, ligado a un camino de vida particular. Se trata de un compromiso individual, subjetivo, una materialización del sentimiento de haber encontrado un lugar en el cual depositar su fe en el propio cambio. Sin embargo, esto no quiere decir que la práctica del *zazen* sea una tarea individual ni solitaria. Más aun, requiere como una de sus condiciones principales la práctica en grupo y, puesto que ser *bodhisatva* o monje implica una identidad oficialmente reconocida por los demás, conlleva diferentes deberes y responsabilidades. En este sentido, se considera que el hecho de ordenarse implica un compromiso con la comunidad. Muchas veces escuchamos críticas que recaían sobre alguien que se había ordenado recientemente y luego no concurría a las meditaciones diarias, las *sesshines* o el *Campo de Verano*. Y en varias ocasiones el maestro o sus discípulos antiguos han señalado que los monjes tienen la obligación de concurrir a este encuentro anual. Otros de los deberes que implican la ordenación son el de difundir la práctica del zen donde uno vaya, lo cual se refiere principalmente a abrir un grupo de

*zazen* si uno vive en una ciudad donde no existe. Además, como veremos en el próximo capítulo, son los monjes y *bodhisatvas* los que realizan diversos roles ceremoniales, cumplen una función directiva en la comunidad y desempeñan los cargos disponibles en la estructura administrativa de la *AZAL*.

En tercer lugar, es preciso remarcar que la ordenación está vinculada con un compromiso entre el propio practicante y un maestro o su linaje. Es justamente a través de esta generación de patriarcas que uno pertenece a la “familia del Buda”, y pasa a ser un “hijo del Buda”. De modo que el individuo que se ordena acepta la autoridad espiritual del maestro que lo ordenó. Así, la ordenación en cierto modo consolida la identidad social y el sentido de pertenencia de los miembros de la comunidad brindando un modo de expresar simbólicamente este lazo. Al “tomar refugio” en los *Tres Tesoros* del budismo, el practicante sitúa su tarea en relación con un ideal espiritual (el Buda), una cosmovisión y una doctrina sagrada que contiene en sí misma los medios de salvación (el *dharma*), y una comunidad de pares con la cual recorre el camino (la *sangha*).

En suma, el *kesa* condensa símbolos que pueden ser agrupados en dos ideas básicas, por un lado, la de transformación de la subjetividad, y por el otro, la de autoridad espiritual. Con respecto al cambio subjetivo, el *kesa* representa el pasaje de cualidades emocionales negativas a positivas, de la muerte simbólica del estado profano al renacimiento en un estado sagrado. Y la ordenación no sólo simboliza ese proceso sino que también lo confirma, lo refuerza, y en cierta forma contribuye a producirlo. Aún más, es posible afirmar que el *kesa* es a nivel simbólico lo que la corporalidad es a nivel fenomenológico. Por ello es tan importante coserse el propio *kesa* o *rakusu*, al igual que practicar *zazen* “por sí mismo”, “poniéndole el cuerpo”, como se dice en el zen. El *kesa* se confecciona concentrándose en cada puntada sobre la tela, idealmente cada respiración es un punto en la costura, y con tiempo y paciencia forman una línea. Del mismo modo, se dice que cuando uno se concentra durante el *zazen* en el “aquí y ahora”, y no se pierde en pensamientos sobre el pasado y el futuro, cada momento se transforma en un punto de plena conciencia: sumando estos puntos, la vida se transforma en una línea ininterrumpida de instantes presentes. De modo que, en la meditación zen, al cuerpo, la mente y las emociones profanas se le aplican una serie de operaciones, se los sitúan o regulan de una determinada forma ritualizada y la alquimia se realiza. Homólogamente, a las telas impuras del *kesa* se las corta y se las cose en cierta forma con lo cual transmutan en la vestimenta más preciada, en el objeto sagrado



por excelencia. Y en relación a la autoridad espiritual, es evidente cuando se requiere del maestro para que el *zazen* sea verdadero o el *kesa* sea consagrado. Sin el *kesa* -o el maestro- el *zazen* es “pura gimnasia”.

Así, el *kesa* y la ordenación nos hablan del pasaje de lo profano a lo sagrado caracterizado por tres elementos. Primero, que el tránsito de uno a otro estado es realizado por el propio practicante, el cual se cose su *rakusu* o su *kesa*, o hace *zazen* con su esfuerzo personal. En este caso, existe un componente de agencia individual. Segundo, que en cierta forma la realización correcta de estas prácticas depende de un poder superior que consagre el acto, o sea, que una de las cosas que debe hacer el practicante es aceptar una autoridad espiritual. Y tercero, que los dos factores anteriores son necesarios (por un lado, la práctica individual, y por el otro, la guía del maestro) y sin alguno de ellos la alquimia, el pasaje o la transmutación que hace de telas impuras un manto sagrado, del hombre y el cuerpo profano, un buda viviente, no se produciría.

\*\*\*

Antes de pasar al próximo capítulo es preciso ocuparnos brevemente de las diferencias y similitudes que la ordenación en la *AZAL* presenta en relación con los ritos de paso de los demás grupos. Comencemos con la *Ermita de Paja*. Si bien este grupo no está ligado al linaje del zen de Deshimaru, su líder se formó en dicha escuela, por lo cual conserva las ordenaciones de *bodhisatva* y de monje, las cuales presentan un significado y una forma ritual similar a la *AZAL*<sup>259</sup>. Dice Bustamante respecto a la ordenación de *bodhisatva*:

Es entrar a formar parte de la gran familia universal, la familia de todos aquellos que practican y practicaron en la vida. Ese es el significado de la ceremonia, por eso más que los detalles de que si tiene una flor, una vela y que se yo, es el clima y la atmósfera creada, en principio por el maestro pero también por quien recibe eso. Es decir, si uno va de corazón y realmente quiere ingresar y realmente está siguiendo esa ceremonia vamos a decir, entonces hay una verdadera transformación en la persona, aunque no se note. Por ahí de afuera decís "se afeita la cabeza", pero no necesariamente se tiene que afeitar la cabeza.

---

<sup>259</sup> Aunque existen algunas variaciones, como por ejemplo, que el primer *rakusu* que se cose es de color negro, el segundo -de monje- negro y marrón, y el tercero es completamente marrón.

Y en relación a la ordenación monástica:

Es lo mismo pero digamos que hay un compromiso mayor, de uno para con uno, y de uno para con la *sangha*. El monje, podríamos decir que es alguien que esta más dedicado a la práctica, mas compenetrado con eso. Eso no quiere decir que no pueda tener una pareja, o que no haya tenido hijos, o lo que sea.

Por otra parte, en el *Templo Serena Alegría* que, como señalamos, es el único grupo con un representante autorizado por la institución formal del zen *soto* japonés (*sotoshu*), también se efectúan ordenaciones monásticas (sólo la recibieron unas pocas personas, pues es un grupo relativamente pequeño). Una cuestión interesante surgida en una entrevista con su líder, el maestro Dokyu, es que la ordenación de *bodhisatva* es una innovación de Deshimaru, pues no existe en la tradición oficial de la *sotoshu*. Esta ordenación de *bodhisatva* es la resignificación del rito budista llamado "aceptación de los preceptos", "toma de refugio (en el Buda, el *dharma* y la *sangha*)" o *jukai*, que es un compromiso laico con los principios de esta religión. Deshimaru adjudicó al *jukai* el estatus de ordenación -situándolo de esta forma como parte de la carrera religiosa del monje- y le cambió el nombre por el de "*bodhisatva*". Pero, como señaló Dokyu, en la tradición oficial japonesa la única ordenación es la monástica, y ella no requiere ni siquiera del rito laico de la toma de preceptos o *jukai*. De todos modos, hay que señalar que Dokyu valora positivamente otra innovación de Deshimaru, la costura del *kesa*, la cual ha incorporado en su *sangha*. Una monja que antes pertenecía a la *AZAL*, y luego se cambió a *Serena Alegría*, transmitió al grupo de Dokyu el conocimiento práctico sobre cómo coser un *kesa* o un *rakusu*<sup>260</sup>.

En el *Zendo Betania* no existen ordenaciones en un sentido formal del término. Cuando uno indaga las razones de ello, se remarca con énfasis que es un zen cristiano, "no religioso", "no budista", y sobre todo, "laico". Esto quiere decir que sus miembros se perciben como desligados de la estructura monástica tradicional del Japón y de los grupos zen occidentales que, como la *AZAL*, la *Ermita* y el *Templo Serena Alegría*, cuentan entre sus integrantes con monjes o *bodhisatvas*. Sin embargo, las entrevistas

---

<sup>260</sup> Aquí podemos observar que un nuevo contexto como la Argentina requiere la incorporación de una innovación que, paradójicamente, es la recuperación de una práctica tradicional, debido a que aquí no hay sastres que ofrezcan catálogos con *kesas* y *rakusus* para vender a los practicantes zen, como en el país nipón.

efectuadas y la experiencia en el campo revelan que, de alguna forma, existe un rito de pasaje homólogo, una manera de institucionalizar la pertenencia religiosa a través del "hacerse discípulo" de un maestro. Esto se produce en la intimidad del *dokusan* cuando el estudiante le solicita al maestro que lo dirija en su vida espiritual. Al igual que en los otros grupos, el maestro decide si acepta o no la petición. En caso afirmativo, el practicante adquiere una nueva identidad religiosa, la de "discípulo", la cual involucra una serie de derechos y obligaciones. Por ejemplo, el discípulo recibe el *koan* de su nuevo maestro y tiene preferencia a la hora de conseguir un lugar vacante para una *sesshin*. En cuanto a las obligaciones, el nuevo lazo con el maestro, el grupo y el linaje implican un compromiso tácito a practicar regularmente y a seguir los diez preceptos budistas.

Con respecto a *Viento del Sur*, en dicho centro también resaltan la idea de un zen laico, no monástico, por lo cual no realizan ordenaciones. De todas formas, se efectúa la ceremonia del *jukai*, que como indicamos sería análoga a la ordenación de *bodhisatva* de la *AZAL* o la *Ermita*. En la misma también se entrega un *rakusu* previamente cosido por los discípulos, los cuales también reciben un nombre japonés<sup>261</sup>. La diferencia en la ceremonia con respecto a la que describimos arriba radica en el hecho de que, al ser ésta un rito oral que incluye la *performance* de plegarias, se ve reproducida aquí la distinción entre *Viento del Sur*, que las recita en español, y grupos como la *AZAL* o la *Ermita* que las recitan en japonés. A su vez, existe una mayor participación en el significado de la ceremonia por parte de los que toman los votos, en el sentido de que tienen que agregar sus propias palabras durante el ritual. Por ejemplo, cuando se toma refugio en el Buda, el maestro dice "Tomo refugio en el Buda" y el discípulo responde: "Tomo refugio en el Buda..." tras lo cual agrega algunas palabras que expliciten lo que para él representa este voto. Lo mismo sucede con la toma de refugio en el *dharma* y la *sangha*, así como con el voto de mantener los diez preceptos. En este último caso, el maestro enuncia el precepto, por ejemplo, "tomo el camino de no matar"; luego, toda la *sangha* recita un comentario que está escrito en el libro de la ceremonia: "La naturaleza de sí-mismo es sutil y misteriosa. En el reino del *Dharma* siempre perdurable, no dar surgimiento a la idea de matar es llamado el precepto de no matar"; tras lo cual el estudiante dice "tomo el camino de no matar..." agregando unas palabras personales previamente escritas. En el caso de la *AZAL*, el que realizaba el comentario de cada uno de los preceptos era el

---

<sup>261</sup> Ver Ilustración 27.

maestro Kosen, mientras que aquí es el propio discípulo quien reflexiona sobre el significado de estos votos<sup>262</sup>.

Para concluir el capítulo, podemos afirmar que, ya sea que una *sangha* realice ordenaciones de monje o *bodhisatva*, o una toma de votos laica, o se limite a una ceremonia privada llamada "hacerse discípulo", en todos los casos estamos ante ritos de pasaje que expresan tanto un compromiso con un maestro, una comunidad y un linaje, como la voluntad personal de seguir un determinado camino espiritual. A su vez, este rito permite objetivizar los cambios de *habitus* de los meditadores zen que exploramos en el capítulo anterior y reforzar simbólicamente el proceso de mudanza identitaria vivido desde el momento en que alguien comienza a participar en una *sangha*. En otras palabras, el cambio de hábito que implica la ordenación –en tanto ritual comunitario- es homólogo al cambio de *habitus* que podemos situar en los practicantes zen a un nivel individual. De este modo podemos comprender la importancia que los ritos de pasaje adquieren no sólo como práctica identitaria colectiva, sino también como mediadores de una nueva forma de subjetividad religiosa.

Ahora sí, en el próximo capítulo analizaremos la dinámica concreta de las relaciones que las ordenaciones configuran, observando que los rituales no sólo expresan simbólicamente el compromiso con la comunidad y con el maestro, sino que también estructuran las relaciones sociales que articulan la organización comunitaria. Esto determina la manera en que se distribuyen los derechos y deberes en el zen, ya que construyen un sistema de posiciones en el cual los actores sociales se sitúan con diversos grados de poder.

---

<sup>262</sup> Dice una practicante de *Viento del Sur* con respecto a la toma de preceptos: “yo lo vivo como tomar como un compromiso más fuerte con la práctica. Decir bueno, es una ceremonia... inclusive una ceremonia pública ¿no? Ahí me viene como un compromiso más fuerte y bueno es una oportunidad de meterse más fuerte con los preceptos porque se hace ahí una ceremonia, se hace como un trabajo, una lectura y trabajo interno con cada precepto, entonces también viene como ese aspecto más de estudio y de ir viendo que te pasa, mientras vas leyéndolo, que te pasa en la vida cotidiana con esos preceptos”.



## **Capítulo 9**

### **La dimensión política del ritual**



En este último capítulo indagaremos en los grupos zen desde la mirada de la antropología política, explorando, en primer lugar, las distintas posiciones sociales que los miembros pueden ocupar y los sistemas nativos de clasificación social, es decir, las categorías que nombran y crean distinciones rituales. En segundo lugar, analizaremos la estructura de autoridad y de poder dentro de una comunidad zen, examinando los vínculos entre el sistema ritual de posiciones sociales y la distribución del poder y la autoridad. En tercer lugar, rastreamos los procesos simbólicos por los cuales se construyen las dimensiones del poder, la jerarquía y la autoridad. Tras este itinerario, reflexionaremos acerca de la importancia del ritual para la vida política de la comunidad, y sobre la centralización del poder en la figura del maestro mediante la particular dinámica que evidencia la estructura de autoridad, apuntalada por los factores simbólicos anteriormente mencionados.

### **Comunidades zen como sistemas políticos**

Para abordar las cuestiones señaladas arriba, seguiremos en líneas generales el modelo de descripción y análisis de los sistemas políticos propuesto por Ronald Cohen, quien considera la política como un sistema compuesto por un conjunto de unidades interrelacionadas de manera demostrable, de forma que estas unidades se influyen mutuamente (Cohen 1979:29). Este autor se centra en la distribución de los roles de autoridad para analizar los sistemas políticos, definiendo la actividad política como el aspecto de las relaciones sociales que está vinculado con el poder y la autoridad. En este contexto, el poder es la capacidad de influenciar el comportamiento y las acciones valoradas de otros y la autoridad es poder legitimado, donde el superior tiene un derecho reconocido a ejercer poder sobre el subordinado. Por tanto, para determinar una estructura de autoridad es necesario preguntarse quién puede hacer qué a quién en el sistema político, lo cual se puede dilucidar a través del conjunto de normas (explícitas o implícitas) y de sanciones que se ponen en marcha cuando las relaciones de autoridad son desafiadas por los subordinados (*ibid.*:31-35).

El planteo de Cohen no sólo propone considerar la estructura formal de autoridad, sino que también sugiere explorar la estructura de poder. Parte de la idea de que el poder es segmentario, no está nunca totalmente contenido dentro de las relaciones de autoridad: siempre hay medios de competir por cantidades mayores de poder de lo



que es legítimamente reconocido como derecho para cada individuo. El poder, entonces, se mide en términos de influencia, definida como una relación entre actores, en la que uno induce a otro a actuar de una forma en que de otro modo no habría actuado. Además, con el fin de analizar las fuentes de poder, es necesario observar las cualidades que la gente reconoce como instrumentos que otorgan a un hombre la capacidad para influir en otro. Por lo tanto, el poder contiene los valores de la cultura en la que está inserto (*ibíd.*:39-41). Con estas ideas en mente, a continuación inquiriremos en las principales características sociopolíticas de los grupos budistas zen desarrollados en la Argentina desde hace veinticinco años.

Adentrándonos ya en el tema, es preciso observar que en sus comienzos, los grupos budistas zen sin lazos con la colectividad japonesa (situación que, recordemos, comparten todos los centros locales) son pequeños, poco diferenciados internamente e informalmente organizados. En estos casos, la dirección –en el sentido de autoridad y poder– del maestro es total, pues éste no necesita delegar muchas responsabilidades y centraliza gran parte de las decisiones cotidianas. En la Argentina se encuentran en esta situación el *Zendo Betania*, el grupo *Viento del Sur*, el *Templo Serena Alegría*, el *Centro Zen Cambio Sutil* y la *Ermita de Paja*. En el caso de los dos primeros, entre el maestro y los alumnos figuran los responsables locales, que funcionan como nexos que conectan y posibilitan la misión del maestro extranjero. En los tres últimos, al ser dirigidos por maestros argentinos residentes en el país, no es necesaria la presencia del nexo local, por lo cual la comunidad no presenta instancias mediadoras.

Como dijimos, la estructura de autoridad en el zen se encuentra centralizada alrededor del maestro. Si tomamos al conjunto compuesto por el maestro y sus discípulos, notamos que la autoridad está polarizada entre estos dos términos, con el primero como detentador de esta autoridad y los segundos como subordinados a la misma. Pero si tomamos como unidad de análisis al conjunto de practicantes sin considerar al maestro<sup>263</sup>, observamos que existe una distribución más o menos jerárquica de los roles de autoridad que implican distintos grados de poder. En otras palabras, ante el gran carisma del maestro, todos los discípulos son iguales, pero cuando

---

<sup>263</sup> Esto no es una mera situación hipotética, pues al ser muchos grupos zen filiales locales de comunidades de práctica internacionales, el maestro viene a la Argentina una o dos veces al año, en ocasiones una vez cada dos años, y el resto del tiempo la comunidad funciona sin su presencia, aunque sí bajo su guía.

éste no se encuentra presente, existen entre ellos disputas por el poder y el reconocimiento de su autoridad.

Por otra parte, en la *Asociación Zen de América Latina* el número de miembros y su trayectoria en el país crearon las condiciones de posibilidad –y de necesidad- de una complejización de la organización social, y, por lo tanto, de una mayor diferenciación en la estructura de autoridad. Me interesa tomar como ejemplo el caso de la *AZAL*, pues en este centro zen podremos observar los dos movimientos que, según Cohen (*ibid.*:30), articulan el proceso político: por un lado, la crisis de autoridad, la entropía por la cual los roles de autoridad pierden su poder; y por el otro lado, la legitimación de roles de autoridad nuevos o el reforzamiento de los roles viejos mediante un aumento del poder de que disponen. A continuación exploraremos las distintas posiciones sociales que los participantes de dicha organización pueden ocupar al interior del grupo y los sistemas nativos de clasificación social, considerándolos como soporte estructural que organiza la distribución del poder y la autoridad.

### **Sistema ritual de posiciones sociales**

Un primer modo de clasificación que implica una jerarquía en el zen es el que considera a los practicantes desde un punto de vista estrictamente religioso, en base a las características particulares de cada miembro, su trayectoria y compromiso con el zen, y a la forma en que estos factores son reconocidos por sus congéneres. En este sentido existen cuatro categorías de sujetos religiosos que ya nos resultan familiares: el maestro, los monjes, los *bodhisatvas* y los laicos. Como hemos mencionado, el maestro zen es alguien que ha sido certificado por otro maestro como poseedor de la sabiduría sagrada; el maestro le “transmite el *dharma*” a un discípulo cuando éste se encuentra preparado para convertirse en maestro. En ese momento, se realizan una serie de ritos y ceremonias de pasaje –el *shijo* y la transmisión del manto- que simbolizan, consagran y legitiman al nuevo maestro zen<sup>264</sup>. Los *bodhisatvas* son los practicantes que han recibido los preceptos budistas en un rito de ordenación. A su vez, un miembro que fue ordenado de *bodhisatva* puede, si lo desea, tomar la ordenación monástica.

---

<sup>264</sup> Más adelante, en este capítulo, nos detendremos en el simbolismo asociado a la noción de “transmisión del *dharma*”.

Los monjes más antiguos de la comunidad son los *taikos*, palabra cargada de un sentido de respeto y autoridad. Existen reglamentaciones tradicionales sobre el comportamiento que los novicios deben tener ante los *taikos*, aunque en la actualidad, y por lo menos en este país, no son puestas en práctica casi nunca. Con todo, los monjes antiguos, en virtud de su condición de tales, gozan de un estatus y una posición social más alta que el resto de los practicantes, lo cual se puede observar a nivel ritual, por ejemplo, en que el sector derecho del recinto donde se practica la meditación –el más cercano al maestro– está reservado para ellos (y, por ello, tienen el derecho de desalojar del mismo a un practicante más nuevo)<sup>265</sup>.

Por lo anterior, podemos decir que el sistema de posiciones religioso clasifica a las personas ontológicamente, en una jerarquía existencial que es consagrada por una serie de ritos de pasaje –la ordenación de *bodhisatva*, la ordenación de monje y el *shijo*. Conjuntamente, ser laico, *bodhisatva*, monje o maestro implica una identidad individual oficialmente reconocida por los demás, que conlleva diferentes deberes y responsabilidades. En este sentido, es entre los monjes que se reparten las funciones o roles rituales más importantes.

El segundo sistema de clasificación social se basa en los distintos roles rituales que el practicante puede asumir. El mismo puede subdividirse en tres subsistemas: el primero se refiere a las posiciones rituales que, además de determinar deberes y responsabilidades, conllevan una toma de decisiones administrativas y el ejercicio del poder sobre otras personas; el segundo se refiere a posiciones rituales que implican solamente una *performance* ceremonial; y el tercero se refiere al desempeño de actividades de servicio. Agrupo estos tres modos de distribución de roles bajo la categoría de “ritual” porque si bien se centran, según el caso, en el ejercicio de la autoridad, en la *performance* de ceremonias tradicionales o en acciones de servicio al resto de la comunidad, en todos los casos existen prácticas tradicionalmente transmitidas de realizar al menos algunas de las tareas que implican el rol.

Como dijimos, el primer subsistema es el de los roles de autoridad rituales. Entre ellos destaca el del *shuso*, la mano derecha del maestro y la persona que dirige la vida en el templo. Debe ser un monje antiguo, con la capacidad de mando suficiente para establecer la disciplina, tanto dentro del *dojo* como en la vida comunitaria. Otra figura importante es el *tenzo*, quien se encarga de preparar la comida para todos con la ayuda

---

<sup>265</sup> Podemos observar aquí como la construcción ritual del espacio sagrado reproduce y apuntala una distinción social en términos de prestigio y poder.

de un equipo de cocina. Se dice que, después del maestro, es la persona más importante en un templo. Debe decidir qué se come cada día y planear las compras necesarias. Otro rol es el de jefe de *samu*, un monje antiguo encargado de repartir el trabajo voluntario que implica la vida en común. Toca un tambor para anunciar el comienzo y el final del periodo laboral, y todos los que no tienen un *samu* fijo, preestablecido por períodos de tiempo más o menos largos, se dirigen a él para recibir las instrucciones pertinentes. Por otra parte, es el jefe del lavado de vajilla quien se encarga de coordinar las tareas de limpieza y orden en la cocina que se realizan después del desayuno, el almuerzo o la cena. De modo similar, el jefe del servicio se ocupa de dirigir el equipo de gente que prepara la mesa y sirve la comida. El director de la intendencia se encarga de organizar las compras que casi todos los días se realizan en el pueblo –Capilla del Monte– según los encargos del *tenzo*, del jefe de *samu*, del *shuso*, o del maestro. Ocasionalmente se pueden efectuar compras bajo encargos personales –tales como linternas, pilas, jabón y otros elementos similares. Un último rol ritual de autoridad es el de responsable de *dojo*, término con el que se designa a las personas que dirigen los grupos de práctica ubicados en distintas ciudades argentinas –y de otros países. Su trabajo consiste en encontrar un lugar para establecer el *dojo*, y de realizar todas las actividades prácticas y rituales necesarias para la continuidad de estos pequeños núcleos locales de la *AZAL*, tales como dirigir la ceremonia, cobrar la cuota mensual, leer las enseñanzas del maestro durante la práctica y enseñar la postura de meditación a los neófitos.

**Cuadro 9.** Sistema de posiciones sociales en la *AZAL*

Posiciones religiosas		Maestro
		Monjes
		Bodhisatvas
		Laicos
Posiciones rituales	De autoridad	shuso
		Tenzo
		Jefe samu
		Jefe lavado
		Jefe intendencia
		Responsable dojo
	Ceremoniales	Kyosakuman
		Eko
		Gran campana
		Pilar
		Tambor
		Campanita
	De servicio	Secretaria
		Servicio
		Equipo lavado
		Equipo cocina
		Intendencia
		Equipo publicaciones
Posiciones administrativas		Presidente
		Tesorero
		Secretario
		Vocales titulares
		Vocales suplentes

El segundo subsistema es el de los roles rituales estrictamente ceremoniales. Uno de ellos es el llamado *kyosakuman*, la persona encargada de dar el *kyosaku* y tocar la campana del altar en la ceremonia. Es una actividad desempeñada por alguien

experimentado, casi siempre monje. Otro es el *eko*, la persona que recita una parte de la ceremonia que se realiza al finalizar la meditación por la mañana y por la noche que - como vimos en el Capítulo 5- es una dedicación u ofrenda donde se enumeran a los patriarcas zen del linaje del grupo y se les dedica los méritos de la práctica. La “gran campana” es la persona que durante el *zazen* se ubica fuera del *dojo*, tocando la gran campana según normas rituales. El “pilar”, como vimos en el Capítulo 2, es la función ritual de quien se sienta en las esquinas del *dojo* mirando hacia el centro del recinto – cuando todos miran la pared-, diez minutos antes de que comience el *zazen*; no necesariamente es alguien muy antiguo, pero sí comprometido con la práctica y con buena postura de meditación. El objetivo del pilar es inspirar a los que van entrando al *dojo* con su actitud meditativa. El “tambor” es quien toca este instrumento en la ceremonia de la mañana, cuando se canta el *Hannya Shingyo*. Generalmente es un monje antiguo el que desempeña esta función. “Campanita” se le llama al practicante que sigue al maestro por todo el templo, tocando periódicamente una pequeña campana de mano, con el doble objetivo de anunciar su llegada a la distancia y “espantar los demonios a su paso”. Casi siempre el *shuso* o el maestro eligen una mujer para desempeñar esta actividad, no necesariamente tiene que ser antigua, pero sí que tenga la simpatía del maestro. Una característica común a todos estos roles rituales es que las personas encargadas de desempeñarlos varían diariamente. Son elegidos por el *shuso* o el maestro zen y se anuncian públicamente luego de la cena o del último *zazen* de la noche. Otro rasgo compartido es que todos ellos, al igual que los roles de autoridad anteriormente descriptos, implican cierto prestigio por el hecho mismo de ser desempeñados; ser elegido para tal o cual rol ritual es una forma de ser reconocido por los que se encuentran en la cima del espacio social del grupo –el maestro y sus discípulos principales- y de que ese reconocimiento sea conocido por todos los demás practicantes.

El tercer subsistema es el de los roles rituales de servicio. La “secretaria” es la persona que acompaña al maestro, ocupándose de sus necesidades personales y de todo tipo de cuestiones prácticas –lavar su ropa, ordenar su cabaña, etc. Es una suerte de asistente personal, una mujer de confianza del maestro, y generalmente una practicante antigua. El “servicio” propiamente dicho se refiere al grupo de personas que se encargan de servir la mesa durante las comidas en el templo. Además existe el “equipo de lavado”, el conjunto de personas que, bajo la dirección del Jefe de Lavado, limpian los platos y ordenan la cocina después de las comidas. Parte de ellos son “fijos” durante

cierto período de tiempo, y otros son reclutados voluntariamente al finalizar cada comida, bajo solicitud del jefe de *samu*. El “equipo de cocina” también está compuesto por personas permanentes y por ayudantes voluntarios que varían cada vez que se prepara la comida. Está dirigido por el *tenzo*, y se ocupan de preparar el desayuno, el almuerzo y la cena. El “equipo de intendencia”, como referimos más arriba, está dirigido por un Jefe de Intendencia y se compone de dos o tres personas que ayudan a este último. Todos ellos descienden la montaña -donde está el templo- hacia el pueblo, casi todos los días, para realizar sus tareas. Otro equipo de trabajo que ya mencionamos en el Capítulo 5 –referido a la textualidad- es el denominado “*pie de note*”, con personas encargadas de registrar todas las palabras que el maestro pronuncia durante la meditación con un grabador y, suplementariamente, como medida de precaución, de forma manuscrita. Luego transcriben todo lo acumulado en un cuaderno, y editan, traducen, y publican en el sitio web de la *AZAL* estas enseñanzas. Otro cargo relacionado con este último es el de “encargado de Publicaciones”, quien dirige al “equipo de editores”. Además, existen otras posiciones en las que cuestiones prácticas y rituales están estrechamente imbricadas, como la de “encargado de la costura”, mencionada en el Capítulo anterior, quien dirige a los que cosen los hábitos tradicionales zen para ordenarse; el “encargado del fogón” –que mantiene la caldera que calienta el agua de las duchas-, las “*claquetas*” -que toca unas maderitas a la noche para anunciar la hora de irse a dormir-, la “campanita del despertar” -una o más personas que a la mañana recorren al trote todas las tierras del templo para despertar a los que están acampando con una campanita-, y el “encargado del *dojo*”, quien mantiene el recinto donde se realiza la meditación en buenas condiciones, limpiando y acomodando cotidianamente este espacio sagrado. Casi todos estos roles de servicio también son efímeros e implican un mayor o menor grado de reconocimiento del practicante como alguien que, en cierto modo, merece realizar la tarea en cuestión.

Por último, un tercer sistema de posicionamiento social es la estructura formal de cargos que la *AZAL* presenta en términos legales. Es llamada “el buró” por la propia gente, y está estructurado en base a una serie de roles administrativos que involucran distintos grados de autoridad, derechos y deberes. Básicamente se compone de un presidente, un tesorero, un secretario, y varios vocales titulares o suplentes. El objetivo del buró es que un núcleo de personas, miembros comprometidos con el grupo, se hagan cargo de las decisiones administrativas de la comunidad. En lo que sigue analizaremos con más detalle cómo funciona este buró.

## La dinámica del poder

Uno de los conceptos que propone Cohen (1979:41-47) para analizar la dinámica del sistema político es el de “toma de decisión”. Las decisiones de rutina constituyen parte del funcionamiento normal del sistema político, y comprenden asuntos administrativos y adjudicativos. Las decisiones administrativas se toman para determinar cómo, porqué, dónde o cuándo deben hacerse o no ciertas cosas. Todas las alternativas son legítimas, la cuestión es ver qué alternativa resulta más beneficiosa. En cambio las decisiones adjudicativas se toman cuando se producen infracciones a la ley, o para resolver disputas entre personas que no pueden hacerlo por sí mismas.

Según nuestra descripción de las posiciones sociales en el zen, las decisiones administrativas -que conforman la estructura de autoridad- se efectúan a partir de una posición en el buró o en la estructura ritual de posiciones directivas. Esta estructura de autoridad, en cuanto es una red de roles reconocida formalmente, es fácil de observar, pero la estructura de poder, en tanto conjunto de interrelaciones entre aquellos que lo controlan, es más difícil de rastrear y demostrar (Cohen 1979:31). Ahora bien, ambas instancias son fundamentales si queremos realizar un análisis político, por ello, exploraremos la interrelación entre los sistemas de posiciones sociales descriptos y la estructura de poder.

En este sentido, es preciso mostrar que los tres sistemas de posiciones sociales presentes en el grupo estudiado están estrechamente interrelacionados. Un monje puede, al mismo tiempo, realizar diversos roles ceremoniales, cumplir una función directiva ritual, y desempeñar un cargo en el buró. Desde luego, existe una correlación entre las posiciones sociales que un practicante ocupa y la dinámica del poder que pone en juego en la vida comunitaria -i.e. a nivel colectivo existe una correspondencia entre la estructura de autoridad y la estructura de poder. Los monjes antiguos son los designados para desempeñar los más importantes roles ceremoniales -tambor, *eko*, gran campana- lo que confirma y refuerza su prestigio. A su vez, ellos son los que detentan la autoridad en el desempeño de roles directivos -jefe de la cocina o *tenzo*, jefe de *samu* y *shuso*-, y ocupan los cargos jerárquicamente superiores dentro del buró de la *AZAL*.

Del mismo modo, un practicante con menos tiempo en la comunidad puede ser premiado por su compromiso religioso -que se mide, por ejemplo, con la participación



durante todo el *Campo de Verano*- con roles rituales como el de *kyosakuman*, campanita o pilar, y con cargos jerárquicamente menores dentro del buró. Recíprocamente, los practicantes nuevos frecuentemente desempeñan roles de servicio ritualizados, como por ejemplo tocar la campanita del despertar, participar del servicio de la comida, o ayudar en la cocina. No debemos dejar de mencionar que, si bien esta tarea –así como la casi totalidad de los trabajos voluntarios (*samu*) que un miembro de un grupo zen puede realizar– no conlleva una remuneración monetaria, de todas formas presenta una lógica de intercambio que implica un ascenso en la posición social del practicante. Al ser percibido éste por los demás miembros como activamente comprometido con actividades que promueven el crecimiento de la comunidad, es probable que aumente su capital social, y que pueda tomar decisiones o expresar opiniones sobre diferentes cuestiones organizativas, sociales y morales del grupo.

Con todo, las decisiones adjudicativas, tales como la aplicación de sanciones y la resolución de disputas son desempeñadas exclusivamente por el maestro zen. En el marco de esta religión existe una instancia tradicional de sanción que se denomina *renzaku*. La misma se refiere a la aplicación de una serie de golpes de *kyosaku* –diez, quince o veinte- a un practicante como castigo por alguna falta cometida. En la actualidad, el *renzaku* es aplicado raramente. Nunca presencié en el trabajo de campo tal medida, aunque he oído relatos al respecto<sup>266</sup>. Otro tipo de sanción que sí he observado es expulsar a una persona de la comunidad, lo cual se debió a diversos motivos: un monje con un difícil carácter que había tenido conflictos con la mayoría de sus compañeros, otro monje que fue acusado de malgastar los fondos monetarios del templo en alcohol –este monje era el “guardián del templo” cuando no se realizaba ningún evento ahí y se quedaba viviendo en este lugar para cuidar las instalaciones-, y otro monje argentino que fue acusado de propasarse con una practicante europea, en un caso que, aunque según se me dijo, no fue una violación, implicó cierto grado de violencia sexual.

No obstante, como señala Radcliffe-Brown (1947: XVI), es frecuente que, en pequeñas comunidades, las sanciones penales sean mínimas o nulas<sup>267</sup>, pues existen formas de controlar la conducta de la gente por medios no físicos tales como la “coerción moral”. En este sentido, el maestro zen es muy hábil en aplicar modos sutiles

---

<sup>266</sup> Según estas narraciones, el maestro Taisen Deshimaru aplicaba con mayor frecuencia el *renzaku*.

<sup>267</sup> En nuestro caso, todas las personas que fueron desplazadas pudieron volver al grupo zen después de cierto tiempo.

de sanción. Observemos un ejemplo de este proceso: durante el *Campo de Verano* de 2007, el jefe de *samu* me comentó que estaba bastante cansado de su responsabilidad, porque trabajaba mucho, y señaló que su tarea no solo implica decir a los demás qué hacer, sino que también debía responsabilizarse de muchas otras cosas –para ilustrar esto mencionó que si se rompe un caño a las cinco de la mañana debía buscar la forma de arreglarlo-. Además se quejó de que “si las cosas salen mal comienzan los problemas con Stéphane” (el maestro zen). Le pregunté cómo era eso, y describió perfectamente este modo de sanción sutil que mencionamos previamente: dijo que primero éste empieza por “no registrarte, por no mirarte” –sobre todo cuando uno habla o le dirige la palabra, y es una de las formas de sanción más temidas, por lo que parece: la ignorancia del maestro-, y luego empiezan las quejas del mismo sobre el desempeño de la persona en cuestión. Le pregunté si le había pasado esto, y me dijo que es algo que él vio, pero que no sufrió en carne propia, que hasta ahora no le había pasado. Entonces, además de una sutil forma de sanción, la coerción moral es también una forma de control que no necesita efectivizarse para cumplir su función. Es entendible, por lo tanto, que algunos practicantes responsables de tareas de dirección durante el *Campo de Verano* en algún momento mencionen lo cansador que es su cargo al punto que sentirse estresados y agotados.

Aquí volvemos al tema de la centralización del poder en el maestro zen, y a los fundamentos simbólicos de tal poder. Como indica Cohen (1979:47), el problema de cómo y porqué en un sistema político los actores aceptan una determinada dirección y creen firmemente que hacerlo así es la forma correcta de actuar no se explica meramente por los poderes coercitivos de la autoridad, pues este poder coercitivo puede ser insuficiente o incluso estar totalmente ausente en el sistema político. Estas circunstancias nos introducen al concepto de “cultura política” de Cohen, entendida como “el conjunto de ideales y símbolos que describen las metas y fines de la vida política en términos de las tradiciones de los miembros” (Cohen 1979:48). Existen determinadas culturas políticas en determinadas estructuras de autoridad, y la misma se aprende mediante una socialización política primaria o secundaria. Este aprendizaje, si es sólido, otorga estabilidad al sistema político. Por ello, es importante en este momento indagar los mecanismos que crean y consolidan un liderazgo legítimo en el zen. Analizaremos ahora las representaciones que se ponen estratégicamente en juego para fundar la jerarquía, el poder y la autoridad del maestro.

## Fundamentos simbólicos del poder

Un tema central en las enseñanzas del budismo zen es el del linaje, una cadena histórica de ancestros que recibieron la comprensión del zen de sus predecesores, remontándose hasta el Buda. El linaje está compuesto por los llamados “patriarcas”, los legítimos sucesores de su maestro que mantienen viva la enseñanza. Kosen Thibaut, narra la historia de su linaje de la siguiente manera:

Y después tuvo (el Buda) un discípulo a quien le transmitió el Zen, era Mahakashyapa. Después de la muerte de Buda, Mahakashyapa fue el primer patriarca. Después de Mahakashyapa el Zen fue transmitido a Ananda. Así en India la esencia se transmitió de maestro a discípulo, por el *Kesa*. Así se transmitió hasta Ceilán. El gran maestro Prashnatara le transmitió el Zen a Bodhidharma, y Bodhidharma fue a China. En China le transmitió el Zen a Eka y así todos los patriarcas en China. Hace 700 años, un gran monje japonés, llamado Eihei Dogen fue a China para buscar el verdadero Zen (...) y así el Zen se transmitió de la China al Japón. Es el Zen puro, es lo mismo que el Zen Indio. Lo importante no es saber si es chino, japonés o hindú, lo importante es saber quién es el maestro y quién es el maestro del maestro, quién es el maestro del maestro del maestro, hasta Buda. Eso es lo importante. Al final, se transmitió hasta mi maestro, Taisen Deshimaru. Es el Bodhidharma de los tiempo modernos (...) Mi maestro transmitió el Zen en Francia <sup>268</sup>

George Balandier (2004:122) sostiene que en las sociedades que se basan en un linaje, el culto a los ancestros es uno de los soportes del poder que los que están en una posición jerárquica superior utilizan con el fin de justificar su prestigio. De acuerdo con Stuart Lachs (1999), la idea de un linaje de patriarcas que se remontan hasta el Buda es una estrategia que caracteriza al budismo zen, la cual está basada en el modelo confuciano de respeto a los ancestros familiares. Es un proceso de recreación de una comunidad de ancestros espirituales, un “mito fundador” que sienta las bases históricas de la comunidad. Y de este linaje recibe el maestro la legitimación de su posición, pues constituye su último eslabón. Como afirma Balandier (2004:20), “todo nuevo poder sólo puede constituirse en relación con ellos (los ancestros, los notables)”. Es una estrategia política que establece una relación solidaria entre los muertos y los vivos, pues no todos

---

<sup>268</sup> Conferencia en el *dojo* de Buenos Aires, marzo de 1994.

los muertos se convierten en ancestros, sólo los que tienen un heredero de su cargo y su poder.

Por otra parte, el maestro es el transmisor de esta historia, la memoria de los ancestros, además de su último eslabón. Ser la conciencia histórica del grupo es una estrategia de poder, pues “los únicos guardianes del saber sobre el pasado son generalmente los detentadores del poder” (Balandier 2004:90). Hemos visto en el capítulo anterior que los practicantes que reciben la ordenación en el zen pasan a incorporarse al linaje mítico y reciben el *ketsumiaku*, certificando la pertenencia a la familia del Buda del discípulo. De modo que la idea del linaje funciona como estrategia discursiva que centra la autoridad en el maestro, quien narra y transmite el saber histórico de la comunidad. El líder se convierte entonces en el punto de unión entre el linaje actual, constituido por los vivos, y el linaje de patriarcas, portador de los valores últimos.

La comunidad de ancestros que constituye un linaje se basa en la idea de la “transmisión del *dharma*”, acto por el cual un maestro lega al discípulo la esencia del zen, y de esta manera lo convierte en su sucesor. No es, evidentemente, un linaje basado en la herencia de sangre o familiar, sino que está basado en una herencia espiritual. Surge entonces la cuestión de qué es lo que se transmite en la “transmisión”. El maestro Kosen Thibaut, se ha referido a ella en tres sentidos diferentes. Primero, la transmisión tiene un sentido de una intuición o un “conocimiento silencioso”:

Esta cosa transmitida de Buda a Buda no es un pensamiento, no es una idea, no es un conocimiento intelectual (...) es como un conocimiento silencioso directo (...) Es una intuición, una certidumbre, una intimidad más allá de las palabras, sin tocar la cosa, sin necesidad de tener la certeza objetiva de la cosa

Segundo, la transmisión energética, en palabras de Kosen, es “un acto objetivo, del maestro hacia su discípulo. Éste le transmite literalmente, si le considera digno, una energía fría y luminosa que se denomina la médula del zen. Esta energía se transmite como el agua de una botella a otra”. Notemos que la analogía del agua de la botella implica una exclusión de otros maestros budistas (zen o no), pues no permite la ramificación del linaje (no es que varias personas reciben parte del agua). De esta manera, el sucesor legítimo del Buda es uno solo de sus discípulos, y así con los demás.

En su libro “La Revolución Interior”, Kosen Thibaut (1996:43) relata cómo su maestro Taisen Deshimaru le transmite la “médula” del zen:

Entonces *Sensei* se acercó a mí, exactamente en la misma posición que habría de tomar más tarde ante el maestro Niwa para recibir el documento de la transmisión del zen. Cuando uno está de rodillas delante de su maestro, su energía, su *shen*, su espíritu, pasa a nosotros. *Sensei* me tomó de la mano, y me la apretó durante un tiempo que me pareció infinitamente largo, repitiendo: “*you understand*, Stéphane?, ¿comprende Stéphane?”. Yo no comprendía nada, pero tampoco podía decir que no comprendía. (...) Sentí que algo pasaba a través de mí, algo frío e íntimo, el recuerdo que tengo es indefinible (...) sólo hoy, quince años después puedo comprender y afirmar que ese día recibí la médula del zen de Deshimaru.

Por último, la transmisión tiene un sentido más cercano al del legado de una enseñanza:

Si yo les explico lo que es el zen, es eso, el zen es *zazen*; y el zen es la esencia del budismo, que se transmitió -no es alguien que lo inventó- es la transmisión de maestro a discípulo: Buda le transmitió a su discípulo Mahakashyapa, Mahakashyapa lo transmitió a Ananda, etc, etc, etc... Hasta hoy durante 82 generaciones. El Zen se transmitió de maestro a discípulo, es la particularidad.

Aquí lo que los patriarcas le dejan como herencia a sus discípulos es la práctica de *zazen*, y el maestro tiene la responsabilidad de transmitir la correcta postura en la cual se practica, además de las técnicas respiratorias y los métodos de concentración que la acompañan. La transmisión se institucionaliza en el *shijo*, una ceremonia iniciática en la cual el maestro le entrega al discípulo un documento certificando su realización espiritual. Recibir el *shijo* significa, dentro de la comunidad de practicantes, convertirse en un maestro zen. No se puede reclamar ese título sin este documento. Por el *shijo* el discípulo recibe toda la autoridad y el prestigio de su maestro; en otras palabras, con él se legitima un maestro zen. La crítica a la tradición de Deshimaru y Kosen apunta a que en el Japón el *shijo* se transmite de padre a hijo, como una herencia familiar, sin una “verdadera transmisión” del zen.

Otra constelación simbólica que permite comprender la importancia de la figura del maestro en el zen, es la noción de los *Tres Tesoros* del budismo”: el Buda, el

*dharma* y la *shanga*. Como se refirió en el capítulo anterior, cuando una persona se ordena, “toma refugio” en ellos. Pero si bien esta tríada es central en la mayoría de las escuelas budistas, hay una diferencia en cuanto al significado que cada una le atribuye. A lo largo de la tesis hemos sostenido que para nuestros grupos zen el maestro reactualiza en el momento presente al Buda de hace dos mil quinientos años, pues ha recibido la transmisión, esa “energía que pasa de un recipiente al otro sin volcarse”, a través de casi cien generaciones. De modo que la figura del Buda histórico es secundaria, a diferencia de la importancia que adquiere el maestro zen:

No creo en el Buda imaginario porque he tenido la suerte de conocer verdaderos Budas vivientes. Entonces prefiero los Budas vivos a los imaginarios. He tenido dos maestros, eran verdaderamente Budas, Budas vivientes como Shakyamuni Buda. Entonces, si tengo que rezar, voy a rezarles a ellos, voy a rezar al maestro Deshimaru y al maestro Niwa<sup>269</sup>.

Existen otras escuelas en las que el Buda es invocado y venerado. Los antiguos *sutras* son estudiados en profundidad, pues revelan la palabra del iluminado, el “verdadero *dharma*”. Sin embargo, en el zen el *dharma* es la enseñanza del maestro, este Buda actual que pronuncia una doctrina adaptada a los tiempos modernos: la enseñanza no está en los textos antiguos sino que fluye del Buda presente. De modo que tenemos un Buda y un *dharma* actualizados, a los que se le suma el tercer elemento: la *shanga* actualizada, compuesta por la comunidad de practicantes del centro zen. Los *Tres Tesoros* son inseparables, si falta uno de ellos no existe el budismo. Por lo tanto, la presencia del maestro zen se considera fundamental para practicar la meditación, porque si no es muy probable caer en errores de todo tipo y fracasar en la búsqueda espiritual. Este es un factor muy importante para mantener la autoridad del maestro, pues consolida su estatus al considerar su rol como un requisito indispensable para una práctica acertada.

Por otro lado, existe una noción nativa del poder, que habla de una fuerza que es la sustancia del mismo. Su posesión otorga la capacidad de actuar sobre los hombres o sobre la naturaleza. Frecuentemente lo sagrado y lo político se entrelazan, pues la capacidad de gobernar a los hombres depende de un poder que se expresa en términos religiosos (Balandier 2004:182). La noción japonesa de *ki* es el término relacionado con

---

<sup>269</sup> Kosen Thibaut, *mondo* del *Campo de Verano* de Barcelona, España, Julio de 2000.

el poder y la energía en el zen, el cual se obtiene mediante la práctica de la meditación. Deshimaru (1993) cuenta el caso de un antiguo maestro que tenía un *ki* tan fuerte que podía matar una rata concentrando la mirada sobre ella. El *ki* es el “poder vital”, la energía cósmica que mediante la práctica de la meditación se transforma en energía personal<sup>270</sup>. En las conversaciones informales durante la investigación es frecuente escuchar que determinada persona o maestro es “fuerte”, al referirse tanto al desarrollo espiritual, como a la capacidad de liderazgo de la misma. Cuando el poder de un maestro zen es muy fuerte, aparecen los *siddhis* o poderes sobrenaturales, propios de los que se han iluminado<sup>271</sup>.

El gran historiador de las religiones Mircea Eliade sostiene que en la meditación budista se lleva a cabo un proceso que va en contra de todo lo que caracteriza a la vida: opone al movimiento del cuerpo la inmovilidad de la *asana*<sup>272</sup>, a la respiración agitada y arrítmica, el *pranayama*; a la expulsión del semen fertilizador, su retención; al flujo desordenado de la actividad mental, la fijación del pensamiento. En palabras de este autor, “el hombre que rechaza su propia condición, esforzándose por abolirla, es un hombre sediento de lo incondicionado, de libertad, de poder... al retirarse de la vida humana, el yogi encuentra otra, más profunda, más verdadera: la vida misma del cosmos”. La salvación implica morir en esta vida profana para renacer en una vida transhumana y “la muerte en condición profana se traduce en el plano fisiológico, psíquico y espiritual, mediante una serie de experiencias místicas y de poderes mágicos” (Eliade 1988:101-105). De esta forma tenemos un fundamento simbólico del poder, relacionado con la práctica de la meditación como ascesis dirigida a acumular “energía vital” y lograr tanto los poderes sobrenaturales, como la capacidad de gobernar a los hombres.

Profundizando en este último aspecto del poder sagrado, podemos decir que el maestro zen representa un centro de acción política en dos sentidos diferentes: al interior y al exterior de la comunidad zen. El primero implica una autoridad entendida como “el derecho reconocido a una persona o grupo, por consentimiento de la sociedad, de tomar decisiones que conciernen a los otros miembros de la sociedad” (Balandier 2004:63). El maestro zen supervisa los asuntos que van desde lo ceremonial a lo

---

<sup>270</sup> Por ejemplo, los *samurais* de la antigüedad buscaban desarrollar su poder para el combate entrenando en monasterios budistas para desarrollar su *ki* (Deshimaru 1993).

<sup>271</sup> Los cuales, recordemos, hemos mencionado en el Capítulo 3.

<sup>272</sup> Postura de yoga, una de ellas es el *loto*, la postura de la meditación.

administrativo. El mismo Kosen se refirió, en un *Campo de Verano*, al liderazgo político de la *shanga* en los siguientes términos:

Con la responsabilidad que tengo en el zen de Deshimaru, las dificultades que tengo... Porque veo un error y me digo: "si a este error lo dejo avanzar va a destruir todo esto." Y es lo mismo, es como gobernar un país. Estoy obligado a actuar, objetivamente, políticamente. Enojarme con gente, declararle la guerra a la gente. Es terriblemente difícil, y me molesta enormemente en mi práctica. Y me imagino lo que debe ser hacer política en gran escala, con gente que entiende aún menos.

El segundo tipo de acción política, la que se dirige al exterior de la comunidad, responde al imaginario zen del patriarca que está en conflicto con los poderes establecidos en la sociedad<sup>273</sup>. El patriarca zen es un centro de inconformismo político que plantea la revolución como la verdadera alternativa para la crisis de la humanidad. Esto se puede ver, por ejemplo, en la remera del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) que usó Kosen durante varios años en sus visitas a la Argentina, o en la imagen del Che Guevara junto a la de un monje zen en la portada de su libro. De todos modos, la relación con la política es ambigua y no está exenta de tensiones. Por ejemplo, aunque el propio hijo del Che Guevara es discípulo de Kosen en el *dojo* de Cuba, un *Campo de Verano* que se iba a realizar en La Habana hace varios años fue prohibido por las autoridades locales, y hubo que mudarse a otra ciudad para llevarlo a cabo. Uno de los requisitos del gobierno era la presencia de un policía durante las prácticas de la meditación. En las siguientes palabras de Kosen vemos otro ejemplo de estas relaciones conflictivas con la política:

A los 17 años decidí que quería volverme un religioso. Luego encontré un maestro que se llamaba *Le Maitre*. Fue un hombre que me dio una conciencia política. Destruyó todo el apego que yo tenía hacia la familia; me daba mucho miedo: tenía una barba larga, los pelos todos revueltos... nos fuimos a los países comunistas, después a Italia, nos ocurrieron historias imposibles, me aterrorizaba, me decía: "sos un burguesito de mierda", y yo trataba de escribir... escribía poemas, él me decía: "lo que hacés es una porquería, tu madre es una puta." Me aterrorizaba, pero era un maestro. Estuve un año con él, hicimos teatro revolucionario, y así seguí hasta que llegó Mayo del 68. Y ahí

---

<sup>273</sup> Ver, por ejemplo, Besserman y Steger (1998).



todo eso se convirtió en realidad, la política... creí que íbamos a hacer la revolución, etc., y después, en París fue casi una guerra civil. Ya ni se sabía quién estaba con quién. La calle llena de barricadas, tiros por todas partes, la mafia mezclada con todo eso... Nadie era realmente puro. Y al final era un caos, totalmente desalentador. Fue mi pequeña experiencia de la política. Me dejó miedo por la violencia.....Y ahora, por supuesto que tengo ideas políticas, pero si empiezo a hablar de política o a pensar en política, me enfermo. Y si quiero seguir realmente esa vía, la vía de la política, sólo tengo una dirección: es el terrorismo. Realmente. Matar gente, hacer una resistencia... pero es una cosa de locos<sup>274</sup>.

Entonces, para evitar la violencia de la acción revolucionaria externa, la alternativa es la transformación interior, que va a generar un cambio exterior:

Si queremos llevar a cabo la revolución tenemos que emplear el arma mágica que nadie puede atrapar ni detener. Para conseguir esta arma hay que trabajar sin descanso sobre sí mismo... el poder mágico de *zazen* está más allá de todo lo que podamos controlar<sup>275</sup>.

Así, la meditación es vista como una fuente de poder que va a cambiar la sociedad. Es propuesta por el maestro como una vía alternativa para hacer política. La revolución es el ideal, pero debe realizarse de una manera más efectiva y menos violenta, mediante la práctica espiritual de cada uno. Estas ideas políticas otorgan una gran legitimidad y autenticidad al maestro frente a sus discípulos, especialmente si tenemos en cuenta el perfil progresista, contracultural, y con una fuerte conciencia social de muchos de ellos.

### **Carisma, centralización y poder.**

Acabamos de mostrar como la estructura de autoridad, descrita en los primeros apartados de este capítulo, se sustenta en base a una cultura política que tradicionalmente considera al maestro como un buda viviente, con una gran sabiduría para actuar y decidir cuestiones de todo tipo. Profundizando en el estudio del alcance de este carisma en la vida cotidiana de la *AZAL*, un fenómeno que siempre captó mi

---

<sup>274</sup> Kosen Thibaut, *mondo Campo de Verano* en Chivilcoy, Argentina, Febrero 1995.

<sup>275</sup> Kosen Thibaut, *Ibíd.*

atención es que pareciera que ser mirado y tenido en cuenta por el maestro es quizás la recompensa simbólica más importante que un miembro puede recibir; además, “existir” para el maestro es ser visto de forma diferente –con más respeto, con más consideración- por el resto de la comunidad. Y, a la inversa -como hemos remarcado anteriormente- ser criticado o ignorado por el líder es una de las sanciones morales más temidas. De modo que el poder que ejerce un miembro zen está estrechamente relacionado con el reconocimiento del maestro. Este es el que nombra las personas que ocuparán los roles más importantes, y de esta forma el poder se encuentra enmarcado en una autoridad legitimada. Pero como señalamos, estas posiciones sociales son efímeras, transitorias y variables. Con frecuencia surgen disputas por el poder entre los propios miembros de la comunidad –generalmente los más antiguos- que, sobre todo ante la ausencia del maestro, luchan por primar en la toma de decisiones administrativas. Así, hubo casos de tensiones porque algunos de los monjes antiguos tomaron decisiones solitarias que luego fueron cuestionadas por otros<sup>276</sup>. Algunas de estas disputas pudieron ser solucionadas por el maestro –por ejemplo, para manejar las fricciones surgidas entre dos facciones del *dojo* de Rosario<sup>277</sup>, el maestro autorizó una fisión del mismo y una división territorial del área de competencia: un *dojo* en el centro de Rosario para la nueva camada, y un *dojo* en el sur de esta ciudad para el monje antiguo-, mientras que otras no, debido a que son inherentes a una distribución del poder más amplia que la que puede contener la estructura de autoridad basada en roles ceremoniales, de mando y de servicio, todos ellos transitorios.

En este sentido, argumento que la creación y consolidación del buró zen se relaciona principalmente con la necesidad de crear posiciones de autoridad más duraderas, estables y legítimamente reconocidas en la comunidad. En consecuencia, parece oportuno realizar en este punto una breve descripción etnográfica que graficará el funcionamiento del cuadro administrativo zen. Uno de los últimos días del *Campo de Verano* de 2007 se realizó la Asamblea General de la *AZAL* -el día anterior hubo una asamblea más restringida, con los miembros del buró y los responsables de *dojo*. En ella se votó un nuevo vocal, con voz pero sin voto. En la Asamblea General, la primera de este tipo que se lleva a cabo en la Asociación, se trataron cuatro puntos; el primero fue

---

<sup>276</sup> Por ejemplo, cambiar el jeep del templo por una camioneta usada, o gastar varios miles de pesos en alguna compra especial.

<sup>277</sup> Entre un viejo monje que lo había fundado hace muchos años, y que recientemente volvió de Europa después de vivir un tiempo allí, y la nueva camada de jóvenes practicantes que se hicieron cargo del mismo en ausencia del primero.

el informe económico del tesorero, quien dejaba su cargo. El segundo punto fue el de los proyectos futuros de la *sangha* en cuanto a obras de infraestructura. El tercero, -el que más nos interesa-, fue la votación de una “cláusula de compromiso”, que implicaba que todos aceptaban un protocolo de funcionamiento del templo que se iba a publicar en el sitio web de la *AZAL*. El mismo establecía que todas las decisiones administrativas iban a pasar por la aprobación del buró, sin excepción. Si alguien realizaba una compra sin su aprobación, debía reponer el dinero gastado. También se votó la renovación del cargo de presidente. El monje que lo ocupaba es la persona de confianza del maestro, y este último señaló en la Asamblea que aunque la Asociación en términos formales requiere la votación anual del presidente, a él le gustaba que este monje ocupara el cargo y por lo tanto no era necesario votar todos los años la renovación.

En este ejemplo podemos observar cómo se efectuó la centralización del poder en el buró –sobre todo en cuestiones concernientes a la toma de decisiones administrativas y económicas de importancia- y, a través de éste, en el mismo maestro, pues cada decisión es examinada por su presidente, el cual, a su vez, consulta todo con el maestro. De modo que el buró es el instrumento administrativo del maestro en su ausencia. Cada uno de los puntos tratados en la Asamblea fue votado con la alternativa de “aprobación”, “abstención” y “negativo”. Prácticamente todos fueron aprobados por unanimidad. Posteriormente dialogué con varias personas sobre la Asamblea; en términos generales ésta fue percibida como positiva, y los practicantes se sintieron agradecidos por la oportunidad de participar en las decisiones de la *sangha*. Creo que este evento, a la vez que reafirma la centralidad del poder carismático del maestro a través de un organismo administrativo que responde a él, crea un sentimiento de participación colectiva en la toma de decisiones.

En base a lo anterior, podemos sostener que la autoridad en la *AZAL* se legitima, en primer lugar, mediante el carisma del maestro: es, como diría Max Weber (1964:172), una autoridad carismática, que descansa en las cualidades excepcionales de una persona. En otras palabras, el “derecho reconocido” del que habla Balandier (2004:63), es posible porque, como dice Berger (1971:50) “la autoridad política es concebida como agente de los dioses” (o de los Budas), así “el poder, el gobierno y el castigo humano se convierten en fenómenos sacramentales, en canales por los cuales se hace a las fuerzas divinas influir sobre las vidas de los hombres”.

Paralelamente, la distribución de roles y de posiciones sociales nativas constituyen una constelación de relaciones de poder cristalizadas en relaciones de autoridad

tradicional, que descansa en la creencia en la sacralidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (Weber 1964:180). Adicionalmente, como hemos visto, existe una estructura administrativa que ejerce una función burocrática, fundada en la pretensión de ser respetada por todos los miembros de la Asociación.

Según Weber (1964:197), con el pasar del tiempo la dominación carismática da lugar a un proceso de tradicionalización y/o racionalización, debido al interés de los miembros de un grupo en la permanencia de la comunidad y al interés del cuadro administrativo en cimentar su posición en una base cotidiana duradera. En el zen, si bien en los comienzos de los grupos prima la figura del maestro como único agente de autoridad carismática, posteriormente —cuando los grupos comienzan a crecer—, se emplean cada vez más categorías tradicionales de posiciones sociales que crean una estructura de autoridad sobre la cual organizar la comunidad. Y por último, como en el caso estudiado en este capítulo, aparece cada vez con más fuerza una estructura de autoridad administrativa burocrática que cristaliza roles de poder legítimos y los perpetúa en el tiempo.

De todas formas, no debemos dejar de tener en cuenta que, al menos en el caso de la *AZAL*, las tres formas de legitimación del poder están estrechamente articuladas y coexisten al mismo tiempo. Más aún, la estructura de autoridad administrativa, racionalizada y burocrática, cumple un rol importante para asegurar la autoridad carismática del maestro, ya que le permite a éste seguir controlando los asuntos de la comunidad en su ausencia, mediante la delegación del poder en agentes de su confianza. Estos, recíprocamente, sustentan su autoridad a nivel formal en la estructura administrativa racional, pero, en última instancia, son legitimados por el apoyo de la autoridad carismática del maestro zen<sup>278</sup>. En todo caso, es evidente que los roles rituales que componen la institución zen adquieren un alto grado de legitimidad debido a que se encuentran sancionados religiosamente. Parafraseando a Peter Berger, “cuando los roles y las instituciones a las que pertenecen están dotados de significación cósmica, la identificación que experimenta el individuo con ellos alcanza una nueva dimensión” (1971:53).

---

<sup>278</sup> Al respecto, afirma Ricoeur: "todos los sistemas reales de poder implican, aunque en diferentes proporciones, elementos de legalidad, de tradición y de carisma. En realidad pudiera ser que el tipo legal funcione sólo sobre la base de lo que queda de los tipos tradicional y carismático" (Ricoeur 1994:235).



## **Conclusiones**



Desarrollado hace veinticinco siglos años en la India, el budismo ha influenciado durante generaciones la forma en que creen, sienten, piensan y actúan millones de personas en Asia. En su encuentro con esta religión, Occidente ha tenido que revisar presupuestos tan fundamentales como la misma definición de lo que puede ser llamado "religión": su fundador no es un dios ni un profeta, pero es venerado en cientos de millones de hogares de todo el mundo; su cosmovisión no es monoteísta, y ni siquiera acepta la idea de un creador del universo, pero se dice que los dioses se sentaban a escuchar su enseñanza. En algunas de sus expresiones, el budismo hace hincapié en una soteriología elaborada y en diversas tecnologías espirituales para lograr la liberación del sufrimiento. En otras, pone acento en prácticas devocionales para adquirir méritos y una mejor reencarnación. En cualquier caso, dispone de un vasto corpus de enseñanzas que se recrea continuamente a sí mismo. Refiriéndonos al caso particular del zen, esta escuela otorga preeminencia a la adquisición del estado del ser que el Buda Shakyamuni alcanzó en el momento de la iluminación, por lo cual centra sus esfuerzos en la práctica de la meditación. Es posible sostener que toda su enseñanza, tanto tradicional como moderna -recopilada en historias, cuentos, metáforas, exposiciones filosóficas y leyendas-, tiene dos cometidos principales: en primer lugar, afirmar que todos los seres poseen la naturaleza de Buda -y que dicha naturaleza implica la unidad con todo el universo-; en segundo lugar, alentar a las personas a que alcancen este conocimiento y pongan fin al sufrimiento mediante la práctica espiritual. Si bien desde hace más de un siglo el pensamiento zen ha influido a numerosos filósofos, músicos, poetas, literatos y científicos occidentales, hace relativamente poco tiempo se practica esta religión en el contexto de grupos que se identifican como budistas. Así, numerosas *sanghas* han pasado a integrar el espectro de religiones alternativas, contribuyendo de este modo a la creciente diversificación del campo religioso argentino.

Con el propósito de contribuir al conocimiento de las minorías religiosas locales, en este trabajo realizamos una exploración etnográfica de la historia, la cosmovisión, la economía, la organización política, las prácticas rituales y los simbolismos de las comunidades zen argentinas. En el inicio de nuestro recorrido dimos forma a una arquitectura conceptual -el esquema de los cuatro cuadrantes- que no sólo permitió contextualizar las críticas entre los diversos enfoques de la religión -repensándolas en términos de tensiones entre diferentes dimensiones de lo sagrado-, sino también superar reduccionismos mediante una mirada integral que incluya un amplio espectro de verdades parciales. De este modo, el análisis efectuado posibilitó resolver



contradicciones integrando perspectivas que, por el hecho de referirse a distintos fenómenos religiosos, parecieran ser contrapuestas y, al mismo tiempo, facilitó encontrar paralelismos entre conceptos que deben su heterogeneidad ya sea a su trayectoria histórica, ya sea a las distintas tradiciones intelectuales en las que surgieron, hallando de este modo homologías que facilitan entrever cuando se habla de los mismos fenómenos con términos diferentes. Obtuvimos así un esquema con el potencial de integrar la multiplicidad de teorías que se han empleado para analizar científicamente la religión, el cual posibilitó delimitar el lugar en la cual nos situamos a la hora de dar cuenta del budismo argentino. En pocas palabras, el supuesto de que existen cuatro clases de fenómenos religiosos y, al mismo tiempo, cuatro dimensiones en cada fenómeno religioso, nos guió de forma más o menos explícita a lo largo de todo el trabajo, ya sea a la hora de explorar la literatura sobre la religión, el budismo, la conversión o la plegaria, ya sea al momento de indagar el interjuego entre estructuras objetivas y procesos simbólicos en el ámbito de la economía, la política y el ritual. En particular, nos iluminó el camino a la hora de articular una serie de hipótesis que guiaron nuestra indagación. Al respecto, en la introducción sostuvimos que las prácticas rituales y las representaciones simbólicas juegan un rol esencial a la hora de constituir la identidad colectiva, articular relaciones económicas y de poder, reproducir una dimensión religiosa socialmente compartida y propiciar cambios en la subjetividad configurando un nuevo habitus. A su vez, afirmamos que el dominio del ritual y los símbolos sagrados se encuentra atravesado por una tensión entre tradición y cambio, entre continuidad y adaptación, por una disputa por la definición de lo que es auténtico y lo que no lo es a la hora de recrear el zen en un nuevo contexto socioeconómico y cultural.

En efecto, a lo largo de la tesis mostramos que diversos rituales y simbolismos constituyen elementos de cardinal importancia en el momento de reproducir el contexto religioso en la cual los miembros de los centros zen practican meditación en comunidad. Hemos visto que en dichos centros existe un alto grado de ritualización, la cual está articulada en base a elementos de la tradición japonesa- en un grado más o menos variable- reelaborados y reinterpretados en el contexto local. La distinción que establece el ritual es, en primer lugar, entre lo sagrado y lo profano. De esta forma, construye, mediante una serie de pautas corporales, espaciales, kinésicas y estéticas, entre otras, un espacio sagrado que se vive como cualitativamente diferente del espacio de las actividades cotidianas. También construye mediante sonidos de instrumentos

tradicionales y una particular regulación temporal de las prácticas, un tiempo sagrado cualitativamente diferente del tiempo profano. Y aquí es preciso destacar el papel de la plegaria como elemento constitutivo y (re)productor del espacio religioso, ya que la separación entre el lenguaje ritual y el lenguaje secular contribuye a la creación de un espacio sagrado caracterizado por el exotismo de los *sutras* rituales, pues la tonalidad de su recitación les confiere un encanto que, para muchos practicantes, se pierde cuando se enuncian en español<sup>279</sup>. Asimismo, si pensamos que la palabra oral no sólo está situada en un contexto verbal, sino que también involucra el cuerpo del público y del que habla, junto al contexto social y cultural en que se elicit, podemos sostener entonces que el tiempo y espacio sagrado es fundamental en el proceso de producción textual de los centros zen argentinos, ya que constituye el contexto ritual de la oralidad previa a la materialización de la escritura. En suma, podemos decir que el ritual es una afirmación de la vida colectiva, pues “a través de los rituales se constituye la colectividad y, por ende, continuidad: continuidad en el espacio (reuniendo a quienes pertenecen al mismo orden), y continuidad en el tiempo (conmemorando la persistencia del orden colectivo)” (Lechner 1982:46).

Con respecto a la dimensión económica, observamos que en el zen japonés los laicos sustentan materialmente al maestro y sus discípulos, recibiendo en cambio bienes simbólicos de salvación en la forma de ceremonias fúnebres o por la práctica de la mendicidad ritual. En el caso argentino, al no existir concepciones religiosas que demanden tales bienes en los seglares, la propia *sangha* debe hacerse cargo de sus condiciones de posibilidad económicas. Por este motivo, se ponen en juego diversos rituales y simbolismos sobre el dinero, el trabajo (*samu*) y el don (*fuse*) que legitiman el soporte material que los practicantes realizan de sus propios espacios, funcionando como contrapeso de ciertas representaciones sobre lo espiritual como una esfera de actividades en franco conflicto con la esfera económica. Se reemplaza, entonces, un sistema económico de compra y venta por un sistema de intercambio de dones, configurando así una prestación total.

Con respecto a las relaciones de poder, en nuestro recorrido pudimos observar que “la política es uno de los escenarios donde se desenvuelven las estructuras de

---

<sup>279</sup> Cuestión que podemos hallar igualmente en el trabajo de Blanes (2009) cuando refiere a la “espacialización de la oración” y de Mapril (2009) a partir de la introducción de la noción de “geografía de la oración”.

significación en virtud de las cuales los hombres dan forma a su experiencia" (Geertz 1997:262). Al respecto, en el Capítulo 9 mostramos que determinados simbolismos, denominados por Cohen (1979) como "cultura política", legitiman la estructura de autoridad y las distribuciones de poder en el zen. Se ponen en juego representaciones que conciben la meditación como una técnica ascética que permite acumular *ki* o "energía vital", lograr poderes sobrenaturales y la capacidad de gobernar a los demás. Al mismo tiempo, el *zazen* es considerado como una vía alternativa de cambio social, una fuente de poder que discurre por senderos distintos a la participación política tradicional. Este fundamento simbólico construye la jerarquía y la autoridad del maestro zen, considerado como un buda viviente, el cual ejerce una acción política tanto en el interior del grupo como en la sociedad más amplia, a través de una crítica social a los poderes establecidos.

De modo que la dimensión política del zen se encuentra estrechamente relacionada con la dimensión simbólica, y el ritual es un ámbito fundamental de mediación entre estas instancias. Como señala Abner Cohen, el ritual se compone de complejos simbólicos que tienen entre sus características principales la de ser intencionales, en el sentido que impulsan a los hombres a actuar, jugando un rol fundamental en la articulación de las agrupaciones políticas y de las relaciones de poder entre individuos y grupos (Cohen 1979:58-59). Por ello podemos considerar al ritual y a los simbolismos asociados como una renovación periódica de jerarquías, como una puesta en escena de relaciones sociales a través de modos pautados de hacer y pensar. El ritual en general es mediador del poder pues, como hemos dicho anteriormente, contiene los valores de la cultura en la que está inserto. La autoridad del maestro y la del ritual son en cierto sentido equivalentes y, por ello, pueden sustituirse una a la otra. Los siguientes eventos observados en el trabajo de campo ilustran este punto.

El primero es de la *AZAL*. Durante el *Campo de Verano*, el maestro decide diariamente la hora del despertar y de irse a dormir (en ese momento suenan las *claquetas*), lo cual es en sí mismo un acto de poder. Una vez, durante un almuerzo se anunció que el día libre terminaba a las seis de la tarde, por lo que todos debían estar a esa hora para el *samu*. En clima relajado varios pidieron retrasar la finalización del día libre una hora más (que generalmente se disfruta en Capilla del Monte), y otros se sumaron al pedido en un clamor colectivo. El maestro Kosen dijo en voz muy fuerte algo así como "¡silencio! el zen no es democracia". En otra ocasión se realizó una fiesta después de que finalizara una *sesshin*. Al llegar la hora estipulada por el líder en la cual

ésta debía terminar, las *claquetas* pasaron a tocar su llamada al silencio y el descanso. El maestro, junto a muchos más, estaba en plena diversión y, según me comentaron, dirigió algunos improperios a las *claquetas*. Estos dos sucesos nos indican que el ritual no es negociable salvo para aquel que delega en él su autoridad. Violar los preceptos rituales es un sacrilegio análogo a resistirse a la autoridad sagrada. En estos casos, el ritual en sí no es lo sagrado, lo que es sagrado es lo que representa o sustituye, es decir, la autoridad del maestro. En el primer caso, el maestro deja bien establecida su autoridad mediante la institucionalización de pautas ritualizadas; en el segundo, deja bien establecido que esas pautas no se aplican a él mismo.

Otro ejemplo que da testimonio de lo anterior es del *Dojo del Jardín*. En una entrevista, un miembro de este centro zen remarcó que cuando el maestro no está, el ritual es el maestro, y que seguir al maestro es seguir el ritual. Luego relató que en cierta época, la guía de su centro zen –Aurora Oshiro– estaba practicando en Japón, y él y otros más estaban a cargo del *dojo* que funcionaba en el *Jardín Japonés* de Buenos Aires. Un día surgió una disputa muy acalorada sobre la forma correcta de desempeñar un ritual. Específicamente, el desacuerdo giraba en torno a si la caligrafía de la palabra “*ku*” que adornaba las tazas usadas en la ceremonia del té debía mirar hacia el frente o dirigirse al que bebía el té durante el ritual. Cada uno brindaba su justificación sobre este punto, y la discusión fue muy intensa, generando fricciones en la *sangha*. Cuando, por fin, volvió la maestra, le preguntaron sobre la forma correcta de hacer este ritual: ella dirimió la disputa enunciando públicamente cuál era esta forma correcta, tras lo cual algunos sonrieron satisfechos. Acto seguido, tomó la taza y bebió de ella de la forma incorrecta –esta vez sonrieron los otros. Nuevamente, aquí podemos ver que el ritual sustituye al maestro, y que éste –y solo éste– tiene la autoridad legítima no sólo para decidir la forma correcta de realizarlo, sino también para transgredir esa forma. En estas ocasiones el maestro apuesta su capital simbólico en una operación arriesgada, la de romper la *illusio* del ritual –es decir, la creencia de que tomar té de una determinada forma específica es mejor que otra por alguna razón (ya sea religiosa, estética, filosófica o científica) que no sea la de la mera arbitrariedad– y dejar claramente establecidos los valores verdaderos. Los mismos se encuentran articulados en lo que hemos llamado cultura política del zen, la que se puede resumir diciendo que es el conjunto de representaciones que considera al maestro como un buda actual, un ser iluminado cuyo status es divino.

Asimismo, los procesos rituales de producción textual explorados en la tesis presentan una dimensión política pues, como ya hemos señalado en el Capítulo 6, transforman el poder de las palabras en el poder del texto. La jerarquía y la autoridad del maestro zen posibilitan que sus enseñanzas orales trasciendan el tiempo y el espacio sagrado en que se pronuncian y se consagren mediante su traducción. A su vez, este texto presenta huellas de su contexto inmediato de producción en su estilo enunciativo de carácter asimétrico. Incluso la plegaria zen conforma un elemento jerarquizador, en el sentido de que ciertos *sutras* son efectuadas por determinados agentes religiosos, estableciendo y confirmando jerarquías más o menos explícitas (cf. Blanes 2009).

En suma, podemos decir que las relaciones sociales en el zen de ningún modo sigue un modelo horizontal ya que se encuentran articuladas en virtud de la centralización del poder por parte del maestro. En el caso de la *AZAL*, esta estructura vertical se encuentra diagramada en base a un sistema de posiciones sociales bastante complejo, ya que combina un sistema de posiciones religioso, otro sistema ritual y uno “secular” o burocrático.

En este sentido, los ritos de paso explorados en el Capítulo 8 no sólo forman parte del proceso de conversión del practicante zen, expresando simbólicamente un compromiso con la comunidad y su maestro, sino que también constituyen la base de una serie de posiciones sociales en las cuales se distribuye el poder. Y aquí es preciso agregar que dicho compromiso no sólo tiene implicancias a nivel individual o grupal, sino también a nivel del campo budista internacional, ya que las ordenaciones que se realizan en la mayoría de los grupos zen de la Argentina no están reconocidas por la *sotoshu*, la iglesia oficial de la escuela *soto* del zen en Japón. Por ejemplo, en el caso de la *AZAL* existe una disputa por la legitimidad de las ordenaciones que se puede rastrear hasta Francia, pues Taisen Deshimaru ordenó allí a cientos de discípulos pero, luego de su muerte, los monjes que quedaron a cargo de la *Asociación Zen Internacional* –creada por Deshimaru- se encontraron con que su status monástico no era reconocido en Japón, y así comenzó un proceso de re-ordenación de practicantes que querían obtener dicho reconocimiento. Thibaut se negó a esta búsqueda de legitimación en el país nipón, lo cual fue uno de los motivos por los cuales se separó de la *Asociación Zen Internacional* y creó su propia organización religiosa, donde realiza ordenaciones que no son consideradas como válidas ni por la *sotoshu* ni por la *Asociación Zen Internacional*. De modo que cuando un practicante se ordena no sólo es reconocido por el maestro como su discípulo, sino que también reconoce a su maestro como alguien legítimamente

autorizado para ordenarlo, ante sí mismo y ante el resto de la comunidad budista internacional.

Resurge aquí la cuestión de los rasgos de la organización política y la distribución del poder en el resto de los centros zen argentinos. En el último capítulo hemos señalado que, si bien la autoridad al interior de cada uno de ellos se encuentra polarizada en el maestro, al ser su membrecía de menores dimensiones que en la *AZAL*, los mismos son poco diferenciados internamente e informalmente organizados. El sistema social está compuesto, por un lado, de posiciones religiosas que, en el caso de *Viendo del Sur* y *Zendo Betania* -por no haber monjes ni *bodhisatvas*- se encuentran simplificadas ya que se limitan a diferenciar al maestro de los laicos, ya sea que éstos hayan o no "tomado votos" (*Viento del Sur*), o sean discípulos formalmente aceptados (*Zendo Betania*). Y por otro lado, por posiciones rituales en el sentido de los diversos roles que los practicantes puede asumir debido a su conocimiento del ceremonial y al compromiso que mantiene con el resto de la *sangha*.

Con respecto a las variaciones en la distribución del poder y la autoridad, es útil retomar el estudio del zen europeo -específicamente, de los grupos relacionados a la organización creada por Taisen Deshimaru (la *Asociación Zen Internacional* o *AZI*), efectuado por Kone (2001). Allí sostiene que la relación maestro-estudiante oscila entre dos modelos distintos. Por un lado, el de "amigos espirituales", en donde se enfatiza el intercambio mutuo y la proximidad entre el instructor y el estudiante. Los signos de autoridad están confinados a los aspectos rituales ya que, por ejemplo, se utiliza el nombre de pila del instructor en vez de un título como "maestro". Las decisiones son discutidas y comentadas por los que se encuentran presentes en la ocasión, sin importar cuál es el tiempo de permanencia en el grupo. Por otro lado, el modelo del "patriarca", donde se enfatiza la jerarquía espiritual y los signos de diferenciación social trascienden el ámbito del *dojo*, las ceremonias colectivas y las comidas rituales. El maestro es visto como una autoridad espiritual, por lo cual existe una gran distancia social entre él y sus seguidores. Esto se ve plasmado en el hecho de que existen reglas que codifican la manera en que los discípulos se dirigen hacia el maestro, o la conducta que tienen que observar en su presencia. Como señala la autora, "Taisen Deshimaru estaba considerado de esta manera por la mayoría de sus estudiantes, quienes significativamente se consideraban a sí mismos como *discípulos* en vez de simplemente *estudiantes*" (Kone 2001: 151). En este caso el maestro ejerce una supervisión en aspectos seculares, como la administración de los centros. De acuerdo las observaciones realizadas, podemos

decir que el líder de la *AZAL* mantiene el modelo del "patriarca" establecido por su maestro, Deshimaru, mientras que el resto de los centros zen se encuentran más cerca del modelo del "amigo espiritual".

Y aquí hay que decir que el modelo de autoridad patriarcal es un ámbito potencialmente conflictivo debido a que se encuentra atravesado por la jerarquía y el poder. En efecto, varias investigaciones dan cuenta de las tensiones vividas en algunas *sanghas* budistas debido a los excesos de sus líderes en el ejercicio del poder, a sus actitudes discriminatorias y militaristas -principalmente en Asia-, y a tensiones políticas inter-grupales (cf. Bell 2002, Bodiford 1996, Hur 1996, Usarski 2006b). La experiencia del zen en la Argentina no ha estado exenta de dichas tensiones, da testimonio de ello la historia de la *Sangha Vimalakirti*. Como señalamos en el Capítulo 1, este grupo, precursor de *Viento del Sur*, se disolvió principalmente por conflictos relacionados con abusos de poder por parte de su líder, Augusto Alcalde, de acuerdo a las afirmaciones de sus antiguos discípulos. De forma comparable, algunas defecciones observadas en la *AZAL* se deben a practicantes que no se sienten cómodos con actitudes autoritarias de Kosen Thibaut o los antiguos monjes de su comunidad.

En relación con esta problemática, diversos autores han subrayado que uno de los desafíos claves del budismo occidental es el replanteo de la autoridad y la jerarquía del budismo asiático mediante la aplicación de principios democráticos e igualitarios (cf. Clasquin 2002, McMahan 2002, Kone 2001)<sup>280</sup>. En efecto, para el caso argentino se advierte una preocupación más o menos acentuada por articular relaciones menos jerarquizadas en grupos como *Viento del Sur*, *Ermita de Paja* o *Serena Alegría*, lo cual es visible en algunas prácticas ritualizadas que tienden a la horizontalidad, como por ejemplo sentarse en círculo al final de la *sesshin* para una reflexión final en la que todos pueden manifestar sus pensamientos y emociones, o en la participación del maestro en el *samu* de cocinar la comida<sup>281</sup>.

---

<sup>280</sup> Lo que ha ido de la mano de una crítica al rol históricamente subordinado de las mujeres en el budismo y de un intento por establecer una nueva dinámica en las relaciones de género (cf. Adam 2000, Anderson y Martin 1997, Blackstone 1999, Clasquin 2002, Coen 1999, Cunnell 2005, Fenn 2008, Jaffe 1998, Kawahashi 1995, Kaza 2004, Kone 2001, Liborio 2008, McMahan 2002, Simmer-Brown 2002, Tsomo 1999, 2002, 2009). Por cuestiones de espacio, en esta tesis no nos ocupamos de la problemática del género en el budismo argentino, tema de futuras indagaciones.

<sup>281</sup> Particularmente, el maestro Daniel Terragno muestra una actitud preocupada acerca de los problemas inherentes a la autoridad y la jerarquización. Incluso en ocasiones llama la atención sobre el hecho de que muchos rituales propician la creación de distinciones sociales. Por ejemplo, durante una *sesshin* relató el caso de una maestra zen estadounidense que no quería que la gente use *rakusu* en el *dojo* para que no se creasen diferencias o jerarquías entre las personas.

De todas formas, es preciso decir que la mayor parte de los grupos no encajan totalmente en alguno de los dos modelos, sino que fluctúan en mayor o menor grado entre ambos polos de esta dicotomía. Por ejemplo, Bustamante sigue un patrón que en algunos puntos se puede pensar como patriarcal -fue formado en el zen de Deshimaru- pero su idiosincrasia personal, el tamaño relativamente pequeño de su grupo, junto a la adopción del *dokusan* o entrevista personal propician una relación familiar con sus discípulos<sup>282</sup>.

Esta indagación en la dimensión política nos permite efectuar una comparación entre el movimiento de la Nueva Era y nuestro caso de estudio, lo cual no es del todo inútil si pensamos que muchas veces se considera al budismo zen, junto con otras disciplinas espirituales de corte oriental, como parte de dicho movimiento. Según concluye Carozzi (2000a: 145-150), el marco interpretativo del movimiento de la Nueva Era valora de manera positiva “la supresión de jerarquías de poder establecidas, o su inversión, como motores de la evolución espiritual y la transformación positiva de la humanidad”, al tiempo que “la afirmación de la autonomía individual y la supresión del ejercicio del poder sobre el accionar, las creencias y las decisiones ajenas”. En este sentido, podemos decir que los grupos budistas zen explorados aquí, si bien tienen muchos puntos de contacto con la Nueva Era, no comparten la valoración de la supresión de las jerarquías y el ejercicio del poder; por el contrario, legitiman ambos mediante un proceso de construcción de la figura de maestro en tanto “patriarca del linaje del Buda”, que contiene ideas específicas sobre las relaciones de lo sagrado con el poder y la política. Otra de las características que el marco interpretativo de la Nueva Era presenta es el rechazo de la identificación con grupos e instituciones estables y el valor dado a la circulación permanente de sus miembros. Si bien existe en el zen local una movilidad religiosa, tal como hemos referido en el Capítulo 2, ésta no es considerada un valor en sí mismo. Todo lo contrario, la pertenencia y la permanencia en la institución se tornan de primera importancia para la legitimidad de la enseñanza y la autenticidad de la *shanga*. De todos modos, es preciso decir que las relaciones de los

---

<sup>282</sup> No sorprende que en el grupo que se acerca más al modelo del patriarca, la *AZAL*, la distribución ritual de actividades cotidianas dentro de los períodos de práctica intensiva depende de la decisión diaria del maestro, mientras que en los demás grupos se sigue un programa fijado de antemano, que generalmente se encuentra a la vista en los lugares de paso del sitio donde se realice la *sesshin*. Más allá del hecho de que quizás haya días en que no varíe el cronograma, aguardar continuamente que el maestro decida a qué hora es el próximo *zazen*, la próxima comida o la hora de ir a dormir deja claro en manos de quién está la autoridad. Por el contrario, al establecer un cronograma fijo todo el mundo, incluso el maestro, debe seguirlo.



practicantes zen con la Nueva Era observadas en el campo son ambiguas, pues aunque muchos de los miembros del grupo adscriben a prácticas y terapias características de dicho movimiento (gemoterapia, astrología, *reiki*, yoga, artes marciales, flores de Bach y homeopatía, por citar algunas), hay una general reticencia de los budistas zen a identificarse a sí mismos con él. Esto se debe a que, si bien en el zen la Nueva Era está muy estigmatizada considerándose como superficial o banal, hay una gran coincidencia entre algunas de las características de este movimiento y la cosmovisión zen. Los puntos de contacto se relacionan con otras características planteadas por Carozzi (2000), tales como la idea de una transformación de la humanidad basada en cambios espirituales, la existencia de un interior perfecto en el hombre y la valoración de la naturaleza.

Con respecto a la cuestión de la identidad, podemos decir que de una u otra forma atraviesa la totalidad de nuestra indagación. Al respecto, señalamos que la pregunta central que los maestros plantean en sus discursos se refiere a la identidad: “¿quién soy?” “¿por qué existo?” El pensamiento zen responde a esta pregunta afirmando que el ego en tanto sujeto separado y autónomo es una ilusión, ya que la verdadera identidad de cada ser humano sería la naturaleza de buda (también llamado *nirvana*, vacío, conciencia universal, sistema cósmico, Dios o totalidad)<sup>283</sup>. En relación a este punto, diversos ritos individuales como el *sampai* y el *gasho* encarnan esta visión del mundo en un gesto que expresa unidad entre el plano trascendente y el plano humano. De cualquier forma, más allá de las visiones nativas de la identidad, hemos mostrado que la conversión al zen implica una modificación gradual de la identidad posibilitada por la puesta en juego de una serie de simbolismos y rituales. En este sentido, los ritos de paso, especialmente la ordenación, pueden pensarse como una objetivación de la identidad religiosa zen a través de un compromiso público con un linaje espiritual, una *sangha* y un maestro, a través del cual el practicante pasa a pertenecer a la "familia de Buda". Una serie de vestimentas rituales como el *kesa*, el *rakusu* y el *kolomo*, junto a un nuevo nombre y, en ocasiones, la tonsura ritual, dan testimonio del cambio en la identidad individual.

En estrecha relación con lo anterior, a lo largo de este trabajo pudimos observar que las prácticas rituales y los símbolos del zen juegan un rol central en la configuración de un nuevo habitus religioso. El mismo implica una visión del mundo, del ser humano

---

<sup>283</sup> Sin embargo, es preciso recordar que la identidad relativa sólo se concibe como ilusoria en relación a la identidad absoluta, ya que en los planos del *samsara* es algo así como una ficción necesaria para vivir.

y de la dimensión trascendente que articula esquemas de percepción y valoración de la realidad. Al mismo tiempo implica una transformación en la forma de "ser-en-el-mundo", de estar en relación con uno mismo y con el entorno. Más allá de la meditación en sí misma, cada acto ritual que compone el tiempo y el espacio sagrado del zen es percibido por los interlocutores como una tecnología del ser que propicia la transformación de la subjetividad mediante un entrenamiento de la atención. Por ello, esta tecnología espiritual requiere el desarrollo de modalidades somáticas de atención al propio cuerpo, al entorno y el cuerpo de los demás. Incluso en ocasiones hemos visto que la recitación de los *sutras* es concebida como una tecnología espiritual que adquiere su eficacia en la práctica colectiva. A su vez, ciertas representaciones sobre el dolor y el sufrimiento los conciben como parte de la tecnología espiritual que permite trascender el estado profano de la subjetividad. Además, los discursos nativos valorizan la práctica en comunidad como un elemento de cardinal importancia para propiciar dichos cambios, ya que la dimensión intersubjetiva es pensada como un campo cargado de energía y emociones compartidas que propician el abandono del ego.

Por otro lado, también observamos que, en ocasiones, la identidad de los miembros de los grupos estudiados puede ser múltiple o ambigua debido a la presencia de dobles pertenencias religiosas, e incluso puede observarse una negación de la identidad en tanto autoadscripción, ya sea por la articulación de una identidad precautoria (a fin de limitar posibles estigmatizaciones), ya sea por el empleo de categorías como la de "practicante" o "discípulo" ( en lugar de "budista zen") que revelan una visión nativa de la identidad que se concibe mejor en tanto "identidad practicada".

En relación con la hipótesis que entiende los símbolos y rituales como factores de integración social que posibilitan la constitución de una identidad colectiva, a lo largo de la tesis pudimos observar que tanto la cosmovisión como las técnicas espirituales analizadas fomentan la cohesión y un sentido de identidad a cada centro zen. Los momentos de encuentro colectivo revitalizan el sentimiento de comunidad, y ellos están diferenciados por medio de una ritualización que delimita un tiempo y un espacio sagrado. En otras palabras, la participación en las instancias de práctica intensiva y vida comunitaria son la raíz de la identidad colectiva zen, del reconocimiento de los integrantes de una comunidad como tales, tanto por ellos mismos como por los demás. Los mismos practicantes señalan en ocasiones que el sentido del ritual es "armonizarse con los demás" siguiendo los modos de hacer del grupo. Por

ejemplo, en el capítulo sobre la plegaria mostramos que la recitación de *sutras* juega un papel importante en el afianzamiento de vínculos intersubjetivos, por ello se desaconseja su aprendizaje individual por memorización y se valoriza en primera instancia cantarlos en comunidad.

Por otra parte, varios de nuestros grupos zen argentinos forman parte de comunidades transnacionales lideradas por maestros extranjeros, donde no es posible el contacto prolongado entre éste y sus discípulos. En este contexto, las relaciones cara a cara no son las únicas que sustentan la identidad colectiva de un centro zen. Nuevas tecnologías de comunicación, especialmente las relacionadas a la producción de material escrito y su difusión por medio de libros e *internet*, contribuyen a crear y mantener un sentido de pertenencia en comunidades dispersas por varios países y continentes. En relación a esto último, el proceso de producción textual -a partir de una oralidad ritualmente pautada- forma parte de la construcción de la identidad colectiva de los grupos zen, ya que además de promover la difusión de sus doctrinas y constituir su memoria histórica, es un elemento clave para que *sanghas* transnacionales, globalizadas y dispersas sean posibles ya que permiten transmitir una misma enseñanza en diversos tiempo y lugares, engendrando un sentido de pertenencia común, una identidad religiosa compartida. El acto de leer juntos es enriquecido por las tecnologías de la web, internet y el correo electrónico, creando un mundo donde la simultaneidad de la lectura está complementada por la interactividad del *site* (recordemos el caso del *mondo* virtual).

Por todo lo anterior podemos decir que las relaciones entre territorio e información en la modernidad son ambiguas, el doble proyecto del sitio *web* (global) y el templo (local) ejemplifican esta complementariedad entre el uso de los medios tecnológicos más avanzados para la creación de una comunidad virtual y la creación de una base material para el establecimiento de un modo de vida con raíces milenarias, como la convivencia en un templo en un lugar agreste y apartado de las ciudades. A su vez, podemos señalar que la plegaria también cumple un rol en la producción de una identidad transnacional: una de las razones expuestas por los nativos para explicar la ausencia de traducción de los *sutras* se sostiene en la idea de que el idioma japonés es una especie de *lingua franca* en la subcultura zen, debido a que el *Hannya Shingyo* se puede cantar de una forma que resulta familiar para todos los que participan de los encuentros de meditación que congregan a practicantes que hablan diferentes idiomas. De modo que el ritual de los *sutras* es uno de los factores que hacen que un grupo zen adquiera consistencia, que construya una identidad religiosa diferenciada de otras

identidades religiosas, pues permite reconocer un “nosotros” en contraste con un “otro”, ya sea japonés, cristiano o budista<sup>284</sup>.

En base a esto distinguimos dos tendencias en el zen argentino: una globalización desde arriba, mediática y virtual, y una localización desde abajo, territorial, fragmentada. En la primera es fundamental el papel de los medios masivos de comunicación, sobre todo en su forma electrónica, para la creación de nuevas clases de dislocaciones entre las vecindades espaciales materiales y virtuales (cf. Appadurai 2001), pues la masificación, que es consecuencia de la mediatización, necesariamente lleva a aglutinar personas y vidas espacialmente alejadas. Estos paisajes mediáticos construyen memorias a partir de la conectividad, son lugares de atravesamiento, lugares de encuentro de significados. Y en la segunda tendencia, juega un rol de primera magnitud la generación de las condiciones de posibilidad materiales de un espacio que permita, aunque sea periódicamente, volver a aglutinar la comunidad religiosa en un ámbito ritualmente estructurado, pensado para el encuentro intersubjetivo y la práctica compartida.

De modo que podemos afirmar, en términos de Appadurai (2001), que el flujo cultural zen circula primero por los paisajes mediáticos -libros e *internet*- más que por el paisaje étnico, pero luego se sustenta en base a un flujo de personas, relaciones sociales e interacciones cara a cara que atraviesan las fronteras nacionales. ¿Podemos hablar de desterritorialización del zen? Lo que hemos visto hasta aquí nos lleva a pensar que la cuestión fundamental, más que la pérdida del territorio, es la multidimensionalidad del mismo. El sitio *web* como territorio virtual, el templo como territorio material no pueden ser pensados separadamente. Cada uno tiene sus funciones, sus objetivos y es difícil pensar a cualquiera de ellos sin el otro. Además de esta multidimensionalidad del territorio, podemos hablar de la expansión del mismo hasta que alcanza dimensiones globales. Por ejemplo, los *dojos* del maestro Stéphane Thibaut, dispersos por toda Europa y Latinoamérica, son altamente localizados, homogéneos y centrados en una comunidad. Y al tiempo que las identidades coproducidas transnacionalmente por las comunidades de práctica zen argentinas superan la fragmentación geográfica, establecen

---

<sup>284</sup> En cierta ocasión le preguntaron a Thibaut con respecto al *Hannya Shingyo*: “¿Por qué cantar esto? ¿Qué es lo que quiere decir? ¿En el *dojo*, por qué tengo la impresión de estar en Japón? ¡No soy japonés!”; a lo que respondió: “El *Hannya Shingyo* no está en japonés, es un lenguaje que *pertenece sólo al mundo del zen*”. Lo anterior revela no sólo la resistencia que el ritual en ocasiones genera, sino también –y como contrapartida- el sentido que adquieren los *sutras* cantados en una lengua sagrada en el proceso de construcción de una identidad colectiva religiosa (Stéphane Thibaut, mundo virtual, disponible en [www.zen-deshimaru.com](http://www.zen-deshimaru.com)).

barreras con otros grupos de la misma localidad, aunque todos son budistas zen y la cosmovisión es similar. Dispersas pero unidas, comunidades imaginadas como redes extensas, complejas, estacionalmente aglomeradas, cotidianamente dispersas, comunidades de sentimiento y de práctica íntimas -pese a heterogeneidades nacionales, lingüísticas y generacionales- con una fuerte homogeneidad ideológica y con un *ethos* compartido que genera *habitats* de significados simultáneamente globales y locales.

\*\*\*

Como dijimos arriba, los simbolismos y las prácticas rituales zen se encuentran marcadas por una tensión entre adaptación y cambio, por una lucha por la definición de lo que es auténtico y de lo que no lo es. Dicha tensión se encuentra articulada por el doble juego entre la crítica y la valorización de algunos rasgos de la modernidad occidental, por un lado, y el rechazo o la recuperación de ciertas características tradicionales del zen. En diversos aspectos rituales se puede observar dicha tensión entre la fidelidad a prácticas tradicionales que se remontan al Japón medieval, y la necesidad de adaptarse a un contexto occidental moderno en donde la racionalización y el antiritualismo son preponderantes. En lo económico, entre modelos monásticos de reproducción material y formas de sustentabilidad que no impliquen una base laica de sostén de la comunidad; en lo político, entre la jerarquización y horizontalización; y en cuanto a lo doctrinal, entre enseñanzas milenarias y esferas simbólicas de la modernidad occidental tales como la física, la biología, la psicología, la literatura y la filosofía.

En otras palabras, cuando un grupo zen se encuentra abocado a la tarea de reinventar una comunidad religiosa plausible dentro del marco occidental, se ve implicado en la doble meta de la modernidad que plantea Geertz (1997): crear una práctica tradicionalmente auténtica y, a la vez, acorde con el contexto sociocultural del siglo XXI. Por ello no son simplemente conservadores o innovadores en sus prácticas o representaciones, sino que son, en términos de Tarducci (1999: 193) “selectivamente modernos y selectivamente tradicionalistas”. Este es un proceso no exento de dilemas, tensiones y ambigüedades, que avanza más por ensayo y error que por una planificación metódica. Las adaptaciones en ocasiones implican dejar de lado ritos tradicionales y la adopción de prácticas o simbolismos occidentales. Sin embargo, muchas veces presentan un cariz restaurador —obviamente relacionado con la búsqueda de cierta legitimación tradicional— por lo cual la reforma es considerada como un retorno a

prácticas que hacen a la esencia del zen, dejadas de lado por los monjes japoneses. Entonces, más que algo nuevo, las adaptaciones a la tradición muchas veces son algo así como *innovaciones tradicionalistas*. Por ejemplo, algunos grupos zen (*AZAL*, *Ermita de Paja*) otorgan una gran importancia al desayuno con la sopa de arroz tradicional, transmitiendo su simbolismo y la forma de preparación, mientras que otros (*Viento del Sur*, *Zen del Sur*, *Serena Alegría*) no preparan la *guenmai*, pero consideran fundamental ingerir los alimentos mediante la práctica altamente ritualizada del *orioki*. A su vez, unos dan la mayor importancia a la confección del *kesa* o el *rakusu* en la ordenación mientras que otros a realizar una lectura pública durante la ceremonia que exprese una reflexión personal acerca de cada uno de los votos. En ambos casos, podemos encontrar el fenómeno de la reflexividad que, como analizamos en el Capítulo 8, caracteriza los estadios preliminares en los ritos de paso, aunque podríamos decir que es una reflexividad externalizada en el primer caso e internalizada en el segundo. De todas formas, la costura del *kesa* es una innovación tradicionalista, ya que la mayoría de los monjes japoneses compran su hábito a un sastre que recorre los templos con un catálogo. Este es un tradicionalismo selectivo, pues se conservan las medidas y las formas de confección del *kesa*, pero no la costumbre relativa al origen de las telas empleadas, ya que por lo general son adquiridas en un negocio. En cualquier caso, la recuperación de prácticas antiguas, que por definición conlleva una crítica a los japoneses por haberlas dejado de lado, produce un efecto de autenticidad.

Por otra parte, para algunos centros zen no es importante que los *sutras* recitados en la ordenación se traduzcan, mientras que en otros la ceremonia se efectúa en español. Como hemos señalado en el Capítulo 4, el rasgo de materialización en las plegarias que implica su no traducción, encuentra sus raíces en la actitud antiritual de la modernidad y en una crítica a la tradición japonesa por considerarla puramente ceremonial. En efecto, se le critica al zen japonés el hecho de que no se practique *zazen* como actividad principal y se emplee casi todo el tiempo en ceremonias para laicos. A su vez, la no traducción de los *sutras* y la puesta en juego de plegarias no verbales también implica una crítica a la racionalidad moderna como medio de comprensión y una toma de distancia de la división mente/cuerpo característica del pensamiento occidental. En este sentido, podemos afirmar que el rechazo (selectivo) del ceremonialismo japonés se encuentra estrechamente vinculado con una crítica a la modalidad tradicional de reproducir la estructura social y material zen. Taisen Deshimaru, frecuentemente argumentaba que a sus compatriotas solo les interesa realizar ceremonias con el fin de

recibir las donaciones de los laicos, convirtiendo el zen en un negocio, incluso llamaba la atención de que en Japón el templo, junto con el *shijo*, se transmite de padre a hijo, a modo de negocio familiar, sin una “verdadera transmisión” basada en el carisma espiritual (Deshimaru 1992:127-128). Veamos una cita de Kosen:

Ahora en el Japón, después del *shijo*, los monjes reciben un templo. Viven en él con la mujer y los hijos. Por tratarse de un templo no pagan impuestos ni alquiler. Por eso, la profesión de monje es la mejor paga del Japón. La vida de monje se volvió la promoción de la vida personal, ya no practican *zazén*, hay templos en los que ni siquiera es posible encontrar un *zafu* (Thibaut 1996: 176)

Desde esta perspectiva es revalorizada la práctica en la sociedad: el ideal es un nuevo tipo de monje zen que no vive en un templo ni pasa todo su tiempo meditando, sino que, sin descuidar su práctica, vive la vida cotidiana en el seno de la comunidad secular. Y aquí es preciso recordar que los argentinos practicantes del zen deben producir y reproducir en su totalidad las condiciones de posibilidad materiales de esta religión, de forma tal que uno de los desafíos claves de los grupos zen es encontrar y mantener un espacio en el cual realizar sus actividades. De modo que, siguiendo los planteos de Douglas (2007), es posible afirmar que se han protegido las categorías primarias de clasificación del zen tradicional -que divide el mundo religioso en laicos y monjes- de la ambigüedad inherente a la nueva situación, mediante la redefinición de la noción de monje. Así, éste no necesariamente precisa vivir en un monasterio, sin familia ni trabajo, para ser considerado como tal, ya que el requisito principal es mantener un compromiso con la práctica religiosa dentro del contexto grupal, en tiempos y espacios sagrados (y segregados) de la vida secular<sup>285</sup>. Al mismo tiempo, se redefinen las nociones de lo que es puro e impuro pues ya no se considera el trabajo o la familia como elementos contaminantes o peligrosos de la vida religiosa<sup>286</sup>. Consiguientemente, se produce un proceso de incorporación de la esfera laica a la monástica, o de la monástica

---

<sup>285</sup> En los grupos sin ordenaciones monásticas, como *Viento del Sur* y *Zendo Betania*, se obtiene el mismo efecto por la crítica a la tradición monástica y la valorización del laicismo comprometido con la práctica del zen.

<sup>286</sup> Pero sí se considera como peligrosa o impura la situación en Japón, en donde la dependencia económica con respecto a los seglares que demandan ceremonias deja poco tiempo para la práctica de la meditación.

a la laica, una interpenetración de lo sagrado y lo profano en la vida de cada practicante, como es notorio en la siguiente frase de Kosen Thibaut:

Así, la enseñanza de Deshimaru -y también de Kodo Sawaki- fue que no solamente los monjes que viven en monasterios pueden despertarse, también cualquier persona adentro de su simple vida humana. Esto es para mí la nueva forma del zen del futuro, se puede practicar seriamente viviendo también su vida, por ejemplo con su familia, con su trabajo, con niños... Esto es muy difícil. Todavía practicar en un monasterio sin tener mujer, ni familia, ni casa ya es muy difícil... Pero existen muchos ejemplos de gente que viven una vida muy intensa en la sociedad (...) pero que en realidad dedican la raíz de sus vidas al *zazen*.

En términos weberianos (Weber 1996, 1998), parece haber un pasaje desde la ascética extramundana dominante en el zen tradicional japonés, hacia una ascética intramundana en el zen occidental (al menos en el que se encuentra desvinculado de la inmigración oriental)<sup>287</sup>.

Por otra parte, el proceso de materialización de la escritura analizado en el Capítulo 5 también es un escenario donde se puede observar la tensión entre cosmovisión tradicional y nuevas significaciones e interpretación. Allí mostramos que el budismo zen recrea una nueva textualidad con elementos tradicionales y modernos en cada nuevo contexto mediante agentes-puentes, individuos que atraviesan fronteras nacionales, ideológicas y culturales. Los textos creados establecen homologías y afinidades con diferentes ámbitos discursivos: la física, la biología, la psicología, y también con otras religiones, como el cristianismo. Las relaciones establecidas de este modo dotan al discurso zen de una plasticidad, maleabilidad y adaptabilidad singulares dentro del campo religioso.

\*\*\*

Las diversas escuelas budistas que en Asia se encuentran delimitadas regionalmente, conviven en un mismo país o una misma ciudad tras expandirse a Occidente (Baumann y Prebish 2002). De esta forma, la compresión del espacio que

---

<sup>287</sup> Es preciso mencionar la correspondencia entre ambos tipos de ascetismo y la distinción entre budismo tradicionalista y budismo modernista realizada por Martin Baumann (2000).



caracteriza al mundo globalizado (Harvey 1989) posibilita la existencia de una diversidad de escuelas budistas en una metrópoli como Buenos Aires. Incluso en un mismo barrio de esta ciudad pueden encontrarse un grupo zen, un templo coreano y un monasterio chino: enclaves budistas vecinos en la Argentina, que en Asia se encuentran separados por miles de kilómetros. Como señala Hannerz (1997: 54), “lo que se ha mantenido separado – grupos, lugares, culturas, géneros – es de alguna manera reunido” en el mundo moderno. Según algunas investigaciones, esta situación específica del budismo occidental promueve la cooperación y el mutuo reconocimiento en mayor grado que en contextos orientales, hablándose incluso de un “ecumenismo budista” (Baumann y Prebish, 2002: 4). Por ejemplo, el maestro Daniel Terragno relataba en una entrevista que en Estados Unidos, donde el budismo lleva muchas décadas de desarrollo, se realizan reuniones periódicas de maestros zen o de maestros budistas de distintas escuelas y tradiciones. De igual forma, Rocha (2001) sugiere que el budismo en Brasil es una práctica de *bricolage*, pues existe un gran intercambio y circulación de miembros por escuelas y tradiciones budistas, y no se requiere lealtad a un grupo determinado. Ahora bien, en este punto surge como primer interrogante cuál es la situación en la Argentina. Según mi experiencia de campo -e incluso la percepción nativa de muchos practicantes zen-, el cruce, el encuentro y la articulación entre los grupos budistas argentinos es poco frecuente. A pesar de la cercanía espacial, importan más las afinidades y lealtades a un maestro o una comunidad de práctica que las distancias geográficas. Discípulos del maestro Seizan Feijoo viajan frecuentemente a un templo zen situado en Chile y a otro en Hawai afines a su linaje, para pasar períodos de entrenamiento intensivo, pese a que hay posibilidades de realizar esta experiencia en otros grupos zen locales. Como hemos mencionado en el Capítulo 2, el tránsito de practicantes entre diferentes centros zen de hecho existe, pero de forma no oficial, soslayada<sup>288</sup>. En este contexto, las fronteras simbólicas entre los diferentes grupos son más importantes que las que existen entre territorios y países. Por lo tanto, nos preguntamos el motivo por el cual se establecen estas barreras. Considero que uno de los factores radica en que la producción de la identidad colectiva se articula en torno a la apropiación de un pasado mítico que remonta la autenticidad del grupo –y, sobre todo

---

<sup>288</sup> Como excepción, hubo algunos momentos de encuentro a nivel del budismo argentino: las visitas de las reliquias de Buda al país en los años 2004 y 2007. Durante los días en los cuales se expusieron los restos del famoso iluminado, realizaron conferencias (y en el 2004 talleres de meditación) muchos de los referentes del budismo nacional. Además, tengo informes de que los grupos *Dojo del Jardín* y *Dojo del Árbol* (en la actualidad, ambos sin funcionamiento) realizaron *sesshines* y otras actividades juntos.

de su tótem, el maestro zen- a un linaje de ancestros o patriarcas. La "pertenencia remota" (Wright 2008) como mecanismo identitario del grupo que genera una sensación de autenticidad, ya que conecta simbólicamente lo antiguo con lo nuevo. Como cada maestro tiene su filiación religiosa particular, muchas veces la búsqueda de la legitimidad de la propia comunidad de práctica tiene por efecto secundario la deslegitimación de las demás. Esto se evidencia, por ejemplo, en las conversaciones ocasionales en las cuales los practicantes de un grupo hablan de las diferencias entre sus prácticas –e.g. rituales, técnicas de meditación, formas de autenticar un maestro, permisividad en las reglas de convivencia-, y las de los otros centros, donde se valora positivamente el *ethos* propio al mismo tiempo que se evalúa críticamente el de los demás. Una consecuencia de esto es la racionalización de las ventajas de las propias elecciones en la adaptación efectuada, lo cual, frecuentemente, conlleva argumentos negativos sobre las elecciones de los otros grupos. En otras palabras, la búsqueda de autenticidad como dispositivo de producción de una comunidad *legítima*, genera a menudo barreras simbólicas entre los grupos zen. Además, este proceso se ve favorecido porque aquellos son pocos, generalmente no se conocen mucho entre sí, y su historia es reciente. Lo contrario sucede en otros países occidentales, donde la mayor densidad y trayectoria del budismo en estos lugares promueve el encuentro, el diálogo y el reconocimiento del otro.

Para concluir, podemos preguntarnos por qué surge un fenómeno religioso como el zen en la Argentina, un lugar en donde no tiene continuidad con la tradición dominante del campo religioso. En otras palabras: ¿Cuáles son las razones por las cuales algunas personas sin antepasados orientales se interesan en practicar una disciplina espiritual que hunde sus raíces en el Japón medieval? Una de las respuestas posibles se podría plantear en términos de lo que Ricoeur denomina el polo utópico de la imaginación cultural, el lugar desde el cual se efectúa una mirada crítica al propio orden social. Como sugiere este autor: “¿no es la utopía el modo en que repensamos radicalmente lo que sea la familia, lo que sea el consumo, lo que sea la autoridad, lo que sea la religión, etc.?” (Ricoeur 1994:58). Tras el recorrido efectuado en este trabajo, podemos afirmar que el budismo zen posibilita repensar utópicamente tanto la tradición religiosa occidental como algunos de los presupuestos de la modernidad. Ante la religión a la que se pertenece por adscripción, concebida como una serie de dogmas supervisados por un poder eclesiástico, el zen hace hincapié en una espiritualidad escogida tras un proceso de búsqueda personal, practicada con el cuerpo, en comunidad

y bajo la guía de un líder carismático. Frente a la separación entre la humanidad y Dios, proporciona tecnologías del ser que posibilitarían experimentar la identidad del ser humano y la dimensión trascendente. De cara a la división cartesiana entre el cuerpo y el espíritu, afirma la unidad de ambos elementos, brindando así la visión de un *ser utópico* liberado del sufrimiento. Más aún, en consonancia con las ideas fundamentales de la Nueva Era, la mayoría de nuestros interlocutores afirman que las raíces de la crisis del mundo moderno son de naturaleza espiritual, que el cambio global sólo es posible por una transformación profunda en la subjetividad de cada ser humano. Al respecto, enfatiza el maestro Kosen Thibaut:

La función del ser humano es transformarse en Buda. Ésa es su función, su necesidad. La verdadera función del humano es ser Dios. Pero nunca quiere ser Dios porque eso le da miedo, no está preparado para ser Dios. Entonces inventa a Dios, escribe la Biblia. Inventa todo eso para decir: “No, no, yo no soy Dios. Él es Dios, no yo”. Pone a Dios afuera porque tiene miedo de ser Dios. Yo creo, en cambio, que los hombres somos Dios, pero no sabemos cómo funciona ese Dios. Es algo que hay que aprender... (...) Si en los próximos años el ser humano no se convierte en Dios, el mundo no va a durar mucho. Hay que aprender, entonces. Y esto es una obligación, no es una moda, una “tendencia”. Aprender a ser Dios es una obligación.

Por ello, desde la perspectiva nativa, practicar zen no sólo habilita pensar un nuevo mundo, sino también dar los pasos necesarios para hacerlo realidad.

## Glosario<sup>289</sup>

**Aikido:** arte marcial japonés moderno, fundado en la posguerra por Morihei Ueshiba. Se caracteriza por sus movimientos circulares y fluidos, por su filosofía de la no-violencia, y es conocido como una de las artes marciales con mayor contenido y propósito espiritual (principalmente en clave budista y *shintoista*).

**Ango:** ver “*Campo de Verano*”.

**Bodhisatva\*:** ser iluminado y compasivo que renuncia a la liberación final y regresa al mundo de los fenómenos para salvar a otros seres. También designa a quien ha tomado la ordenación previa a la de monje zen en los grupos relacionados a Taisen Deshimaru (la *Ermita de Paja* y la *AZAL*).

**Bonno:** literalmente “lo que perturba o aflige”, pensamientos y deseos que son la causa del sufrimiento.

**Buda\*:** como adjetivo significa alguien despierto o iluminado. Como sustantivo designa al buda histórico, Sidharta Gautama o Shakyamuni Buda, y también a todos los que han obtenido la iluminación y se despertaron. Al maestro zen se lo considera un buda viviente; al mismo tiempo, todos los seres poseen desde siempre la “naturaleza del Buda”, una esencia sagrada, aunque no sean conscientes de ello y no actualicen su potencial por medio del *satori*.

**Bussho Kapila:** *sutra* que se canta durante las comidas ceremoniales.

**Campo de Verano:** período de retiro y vida en comunidad para practicar meditación zen. Tradicionalmente duraba los tres meses de la estación de lluvias de la India, cuando los monjes itinerantes solitarios discípulos de Buda se congregaban junto a su maestro para recibir enseñanza y practicar en un sitio al abrigo de las inclemencias del tiempo. En la Argentina realizan el *Campo de Verano* los miembros de la *AZAL*, durante el período de un mes, en el templo *Shobogenji*, situado en la falda del cerro Uritorco, Capilla del Monte, Córdoba. El mismo incluye tres *sesshines* de dos días y medio y períodos de preparación previos y de descanso posteriores. Los que concurren acampan en los terrenos del templo y participan de una vida comunitaria.

---

<sup>289</sup> Los vocablos señalados con un asterisco (\*) tienen un origen sánscrito, a diferencia del resto de las palabras en cursiva que son japonesas.

**Canon Pali:** conjunto de enseñanzas del Buda recopiladas por sus discípulos luego de su muerte.

**Chan:** (chino) “meditación”, escuela budista china de donde se origina el zen japonés.

**Claquetas:** dos bloques de madera rectangulares que se golpean entre sí produciendo un sonido seco, empleado para varias ocasiones ceremoniales: marcar el ritmo del *Busscho Kapila*, llamar la atención cuando el *shuso* u otro de los dirigentes tiene que dirigir la palabra al resto, o para indicar la hora de irse a dormir (en este caso las “claquetas”, como se llama a los que cumplen este rol ritual, recorren el templo haciendo sonar su instrumento).

**Danka:** benefactor laico de un templo budista en Japón.

**Dharma\*:** “enseñanza, doctrina, ley, realidad”. Concepto polisémico que designa, por un lado, a la totalidad de las existencias y de los fenómenos perceptibles, y por el otro, a la enseñanza pronunciada por el Buda histórico o por un maestro budista. Es también uno de los *Tres Tesoros* del budismo, junto con el Buda y la *sangha*.

**Do:** camino, vía espiritual.

**Dojo:** “lugar donde se practica la Vía (o ‘camino espiritual’). Se refiere al lugar donde se practica meditación zen, pero también se designa como “*dojo*” el lugar donde se practica artes marciales japonesas como el *karate-do* (“camino espiritual de las manos vacías o sin armas”, el *aikido* (“camino de la armonización de la energía”), el *kendo* (“Vía del sable”) y el *kyudo* (“camino del tiro con arco”). En algunos grupos zen emplean el término “*zendo*” en vez de *dojo*, como en el *Zendo Betania* y *Viento del Sur*.

**Dokusan:** entrevista privada con el maestro empleada en el zen *rinzai*. En nuestro caso, además del grupo *rinzai Cambio Sutil*, otros centros con una filiación mixta del zen *soto* y *rinzai* emplean el *dokusan*, como sucede en el *Zendo Betania* y *Viento del Sur*. Además, es una de las innovaciones del maestro Jorge Bustamante, ya que emplea el *dokusan* aunque sea un grupo *soto* zen. En todos los casos, el *dokusan* es una entrevista ceremonialmente pautada (todo un rito de paso en miniatura, con sus momentos preliminares, liminares y postliminares).

**Eko:** *sutra* que se recita al final de la meditación compuesto por una dedicación u ofrecimiento de los méritos del *zazen* y una veneración a los patriarcas zen. También designa al que cumple la función ritual de recitar este *sutra*.

**Fuse:** forma ritualizada de dar dinero u otro don al maestro, a otro practicante zen o a la *sangha*.

**Gaitan:** antesala del *dojo*, separada de éste por una viga.

**Gaki:** fantasma, espíritu hambriento con un enorme estómago y una boca y garganta extremadamente chica. Se dice que tiene una sed y hambre atormentadora que no puede saciar nunca por estas características. Los *gakis* integran uno de los *Seis Reinos de la Existencia* según la ontología budista, sólo por encima de los Reinos Infernales y debajo del Reino Animal. Dentro de las charlas informales de mis interlocutores zen se suele emplear para connotar una actitud de avidez.

**Gasho:** saludo ritual donde se unen las palmas de las manos a la altura del rostro y se realiza una leve inclinación del torso hacia delante. En el Capítulo 4 se refieren los usos y simbolismos de este gesto ritual.

**Guenmai:** sopa tradicional que se come después del *zazen* de la mañana en muchos *dojos*. Compuesta de arroz integral, puerro, nabo, apio, cebolla y zanahoria, hervidos durante tres horas y condimentados con *gomasio* (semillas de sésamo tostadas y sal marina) y salsa de soja.

**Hannya Shingyo:** *sutra* que se recita después del *zazen*, muy común en el budismo *mahayana*.

**Hara:** centro energético situado en el abdomen, unos cuatro centímetros debajo del ombligo, que es considerado por la medicina y la filosofía china y japonesa como el centro energético del ser humano. Muchas veces se utiliza como foco de atención durante la meditación.

**Kai:** preceptos, normas éticas del budismo y del zen.

**Kaijo:** tambor que se toca después de la meditación zen, tantas veces como horas del día sean.

**Karma\*:** “acción”, teodicea budista según la cual las circunstancias presentes de una persona están causadas por sus acciones pasadas en ésta o en otras vidas.

**Kekafusa:** posición de *loto* completo.

**Kesa:** hábito del monje zen de forma rectangular compuesto por cinco, siete, nueve o más bandas de tela, cosidas de una forma transmitida tradicionalmente. Es el objeto sagrado por excelencia del budismo zen.

**Ketsumiaku:** significa “línea de sangre”, es un documento que se entrega al monje zen donde figuran los maestros de su linaje, desde el Buda Shakyamuni hasta el maestro actual que le dio la ordenación. Este documento tiene los sellos oficiales de este último y en cierta forma autentifican la ordenación del que los porta. En la *AZAL*, los que se ordenan de *bodhisatvas* reciben un *ketsumiaku* resumido, en el cual figuran sólo los principales patriarcas del zen.

**Ki:** energía física y psíquica, principio energético universal. Uno de los terminos claves de la espiritualidad japonesa, análogo al *chi* en China y al *prana* en la India.

**Kito:** ceremonia de exorcismo, purificación o de ayuda para alguien enfermo o fallecido.

**Kimono:** vestido de tela de color negro, suelto, utilizado por laicos o *bodhisatvas* para la meditación zen.

**Kinhin:** meditación zen que se realiza caminando. Varía según el grupo en su velocidad y forma, pero siempre se emplea para separar dos períodos de meditación sedente y estirar las piernas.

**Koan:** problema paradójico planteado por el maestro a su discípulo que no tiene solución desde la perspectiva de la mente racional. Es empleado por los grupos *rinzai* como tecnología espiritual para trascender la mente. Los discípulos reciben su *koan* en el *dokusan*, y en cada entrevista muestran su solución al maestro. Cuando uno de ellos “pasa el *koan*”, el maestro le plantea uno nuevo. Para alcanzar la maestría se requiere pasar cerca de seiscientos *koans* zen.

**Kolomo:** vestimenta del monje zen de origen chino, de factura mucho más compleja que el *kimono*, usada debajo del *kesa* y sobre el *kimono* blanco.

**Kontin:** estado mental de oscuridad, sopor y adormecimiento durante la meditación zen.

**Ku:** vacuidad, vacío.

**Kusen:** enseñanza oral pronunciada por el maestro zen durante la meditación

**Kyosaku:** “bastón del despertar”, es un trozo de madera de alrededor de un metro de largo, empleado por el *kyosakuman*, el *shuso* o el maestro para golpear la zona muscular

entre el cuello y los hombros del discípulo, a fin de dispersar *kontin* o *sanran*, y así desbloquear la energía y eliminar la tensión o el adormecimiento. Generalmente se aplica al que así lo requiera.

**Kyosakuman:** rol ceremonial de la persona que aplica el *kyosaku*

**Loto** (postura del): en japonés “*kekafusa*”, postura de meditación con el pie izquierdo colocado sobre el muslo derecho y el pie derecho sobre el muslo izquierdo (y viceversa). Se dice “medio loto” o *hankafusa* a la postura que implica poner solo un pie arriba del muslo opuesto.

**Madera** (campana de): cuadrado de madera que se golpea con un martillo del mismo material para diversos fines rituales.

**Mahayana:** literalmente “gran vehículo”, forma de budismo que se esparció por China, Corea, Japón y el Tíbet. Es, junto con el *theravada*, una de las dos grandes subdivisiones del budismo. A diferencia de aquel, que tiene como ideal al *arhat* (sabio iluminado pero solitario), se considera como el héroe espiritual máximo al *bodhisatva*, que busca ante todo salvar a los demás.

**Mantra:** fórmula religiosa corta empleada con fines mágicos o meditativos.

**Mokugyo:** literalmente “pez de madera”, instrumento que se utiliza en el canto ritual del *sutra Hannya Shingyo* después de la meditación a fin de dar ritmo a la recitación. Es un trozo de madera ahuecado con forma de pez.

**Mondo:** preguntas de los discípulos al maestro realizadas y contestadas ante el resto de la *sangha*.

**Mudra\*:** gesto o posición realizada con las manos con fines mágicos o meditativos.

**Mushotoku:** “sin meta ni espíritu de provecho”, principio fundamental del zen *soto* que implica no buscar la iluminación.

**Nirvana\*:** extinción completa de los fenómenos; muerte; estado de iluminación.

**Okaijohin:** *mudra* que se realiza durante el *zazen*, que consiste en colocar la palma de la mano izquierda sobre la mano derecha, y unir los pulgares por sus extremos, formando un óvalo.

**Orioki:** ceremonia tradicional zen con la cual se estructura la comida en los retiros o los templos. Se efectúa con un juego de tres boles, palitos para comer y unas servilletas. La



forma de emplear cada elemento, de desplegarlo y volverlo a guardar, se encuentra pautada ritualmente hasta el mínimo detalle, por ello su correcta *performance* requiere un aprendizaje específico. La misma varía en complejidad dentro de cada grupo local, dependiendo de su mayor o menor fidelidad al ritual japonés tradicional.

**Pilar:** rol ritual en el cual un practicante se ubica en los ángulos del *dojo* de espaldas a la pared, a diferencia del resto de los practicantes que se encuentran de cara al muro.

**Pranayama\*:** técnica respiratoria del Yoga.

**Rakusu:** *kesa* de cinco bandas, *kesa* pequeño que se lleva colgado al cuello.

**Rinzai:** una de las dos grandes escuelas del zen japonés, junto a la *soto* (cf. “*soto*”).

**Sagu:** tela cuadrada que usan los monjes para realizar *sampai* sobre ella. Se utiliza para que el *kesa* no toque el suelo y son símbolos de la humildad (pues sirven para prosternarse) y del contacto con la tierra.

**Samadhi:** estado de concentración profunda durante la meditación.

**Sampai:** (*sam:* tres, *pai:* prosternaciones) gesto de veneración y respeto realizado de rodillas en el suelo, apoyando la frente sobre el piso.

**Samsara\*:** realidad fenoménica, caracterizada por el sufrimiento a lo largo de una serie de reencarnaciones en alguno de los Seis Reinos de la Existencia.

**Samu:** trabajo voluntario realizado en el marco de la vida comunitaria zen, que puede incluir desde hacer la comida, lavar los platos o construir un mueble, hasta diseñar una página web o levantar un nuevo edificio. Se dice que es “la energía del *zazen* puesta al servicio de los demás”. El mismo es considerado como parte esencial del entrenamiento, y debe hacerse con plena atención y sin “espíritu de provecho”. Por ejemplo, el templo *Shobogenji* fue construido y se sigue construyendo y manteniendo en base a la aplicación práctica de la noción de *samu*, el “trabajo para los demás” y “para el bien de la *sangha*”.

**Sangha:** comunidad de discípulos, tanto monjes como laicos, que seguían al Buda Shakyamuni. También se emplea para designar el conjunto de practicantes que siguen las enseñanzas de un determinado maestro actual.

**Sanran:** agitación mental o excitación nerviosa durante la práctica del *zazen*.

**Satori:** percepción de la naturaleza de la realidad como vacía (*ku*), de la forma (*samsara*) como ilusión, y de la no-dualidad entre forma y vacío.

**Seis Reinos de la Existencia:** el reino demoníaco o el infierno, el reino de los *gaki*, el reino animal, el reino humano y el reino de los seres celestiales. Juntos integran la esfera del *samsara*, por contraposición al *nirvana* o la realidad absoluta.

**Sensei:** maestro, practicante antiguo.

**Seshin:** práctica intensiva de meditación zen cuya duración varía entre día y medio y una semana. La “jornada” dura sólo un día.

**Shakubuku:** método de conversión agresiva, basado en la crítica de las demás doctrinas, empleado por la *Soka Gakkai*.

**Shakyamuni\*:** “el sabio del clan de los Shakyas”, el buda histórico, Sidharta Gautama.

**Shijo:** documento que otorga un maestro zen para certificar como tal a un discípulo, avalando que éste recibió la transmisión del *dharma*.

**Shikantaza:** “solamente sentarse en *zazen*, sin objetivo, sin buscar nada”, junto a *mushotoku*, otro de los principios característicos del zen *soto*.

**Shobogenji:** templo zen ubicado en la falda del cerro Uritorco, en Capilla del Monte, Provincia de Córdoba, perteneciente a la *AZAL*.

**Shobogenzo:** extensa obra filosófica y religiosa del fundador del zen *soto* en Japón, Eihei Dogen.

**Shoko:** incienso o maderas aromáticas que se queman sobre carbón durante la meditación y las ceremonias.

**Shuso:** responsable de la educación en el *dojo*, mano derecha del maestro zen durante un período de retiro.

**Sidharta Gautama:** el Buda histórico, Shakyamuni Buda.

**Soto:** una de las escuelas más importantes del zen japonés, junto a la *rinzai*. Las diferencias principales entre el zen *soto* y el *rinzai* radican en que en el primero no se emplea como técnica de meditación los *koan* y se medita mirando la pared. Por el contrario, en el *rinzai* se medita mirando hacia el centro del salón y se utiliza sistemáticamente los *koan*. Además, cada una de estas líneas se vincula a diferentes linajes históricos de maestros o patriarcas zen.

**Sotoshu:** institución o iglesia oficial del zen *soto* en Japón.

**Sutra\*:** enseñanza de Shakyamuni Buda, transmitida oralmente y fijada por escrito entre trescientos y quinientos años después de su muerte. Conforman el *Canon Pali*. También, ciertos escritos no canónicos de algunos pocos maestros muy importantes del budismo. Algunos de los *sutras* se recitan o cantan en ceremonias budistas zen.

**Takuhatsu:** mendicidad ritual de los monjes japoneses, que van caminando y recitando *sutras* al tiempo que reciben donaciones de laicos.

**Tambor:** se refiere a la función ceremonial de quién toca el *kaijo*.

**Teisho:** “exposición de la doctrina”, charla o conferencia del maestro zen a sus discípulos.

**Tenzo:** cocinero de un templo zen, o bien, cocinero en un dojo durante un período de convivencia y práctica de meditación (*sesshin*).

**Theravada\*:** una de las dos corrientes más importantes del budismo (la otra es la *mahayana*), dispersa en el sudeste asiático (ver Cuadro 1). Se dice que tiene como ideal espiritual al *arhat* o sabio iluminado solitario, al contrario de la figura redentora (el *bodhisatva*) del *mahayana*.

**Toma de preceptos:** (tb. “toma de refugio” o *jukai*) ceremonia en la cual los laicos toma refugio en los *Tres Tesoros* del budismo y reciben los cinco preceptos principales. En los grupos Ermita de Paja y la *AZAL* se denomina “ordenación de *bodhisatva*”.

**Transmisión del dharma:** acto por el cual un maestro zen le transmite su comprensión o conocimiento esotérico a un discípulo. El término *shijo* es su equivalente.

**Tres tesoros del budismo:** son el Buda, el *dharma* y la *sangha*.

**Votos del Bodhisatva:** se recitan en la ordenación de monje y de *bodhisatva*, y cotidianamente durante la ceremonia realizada después del *zazen*.

**Zafu:** almohadón redondo relleno de algodón o miraguano, sobre el cual se sientan los practicantes durante el *zazen*.

**Zafuton:** Colchoneta cuadrada, de 80 x 80 cm, sobre la que se coloca el *zafu* y el practicante en la meditación zen.

**Zazen:** práctica principal del budismo zen, una meditación basada en el acto de sentarse sobre un *zafu*, con las rodillas bien apoyadas en el piso, en postura de loto o medio loto,

con las manos unidas formando el *mudra okaijohin*, la cabeza erguida, la nuca estirada y el mentón entrado. Los ojos, semicerrados, miran a cuarenta y cinco grados hacia el suelo. La lengua toca el paladar, los antebrazos se encuentran ligeramente separados del tronco, la pelvis está basculada hacia delante a nivel de la quinta vértebra lumbar. La respiración es lenta y profunda, y la inhalación más corta que la exhalación.

***Zazenkai***: encuentro para practicar meditación zen.

***Zen***: literalmente “meditación”, en sánscrito se escribe “*dhyana*”, y en chino “*chan*”. Se denomina así a la rama del budismo que se centra básicamente en la práctica de la meditación.

***Zendo***: similar a “*dojo*”: lugar en el cual se practica la meditación zen.



# Ilustraciones





**Ilustración 1.** Foto grupal del Zendo Betania en la *Casa de María*, Luján, Provincia de Buenos Aires. El maestro Pedro Flores se encuentra sentado en la primera fila. Foto: Pedro Flores.



**Ilustración 2.** Foto de la *sangha Viento del Sur* (con el maestro Daniel Terragno sentado en el centro), durante la *sesshin* de verano en el Campo Los Hornillos, Río Ceballos, Provincia de Córdoba. Fuente: [www.zen-vientodelsur.com.ar](http://www.zen-vientodelsur.com.ar)





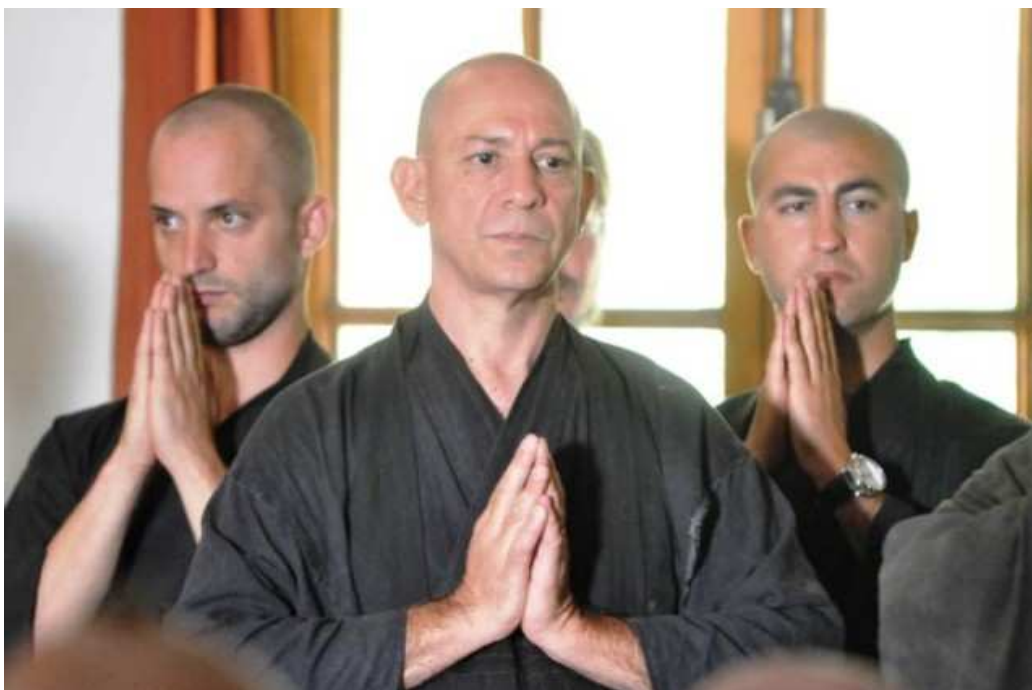
**Ilustración 3.** Foto de la *Sangha Kosen* luego de las ordenaciones, con el maestro en el centro vistiendo un *kesa* de color claro. En la primera fila se encuentra la “campanita”. Fuente: [www.zen-deshimaru.com.ar](http://www.zen-deshimaru.com.ar)



**Ilustración 4.** *Sangha Zen del Sur, Nanzenji* o *Dojo del Jardín*, en el año 1995. Fuente: [www.nanzenji.com.ar](http://www.nanzenji.com.ar)



**Ilustración 5.** *Sangha Ermita de Paja* luego de una *sesshin* en el lugar que el grupo dispone en Mar de Las Pampas, Provincia de Buenos Aires, propiedad de uno de sus miembros. Fuente: [www.zazen.com.ar](http://www.zazen.com.ar)



**Ilustración 6.** Monjes de la *Sangha Kosen* haciendo *gasho*. Fuente: [www.zen-deshimaru.com.ar](http://www.zen-deshimaru.com.ar)





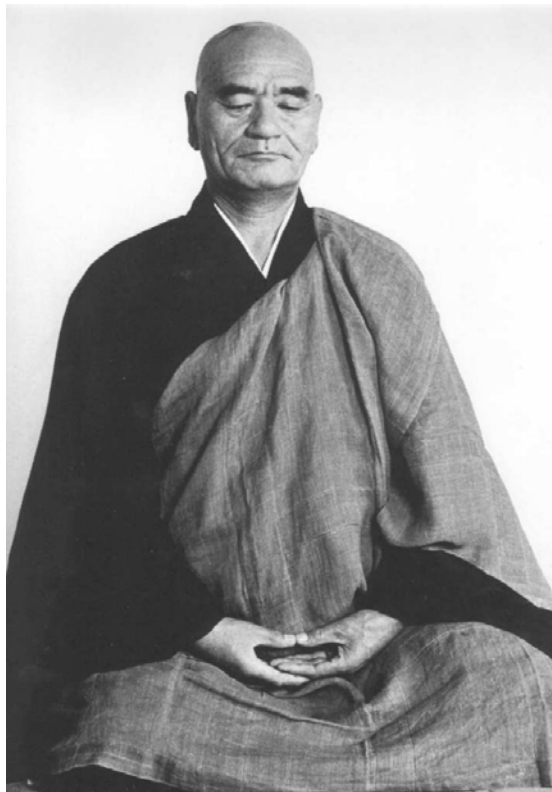
**Ilustración 7.** Encargada de las recitaciones de *sutras* del grupo *Viento del Sur* tocando el *mokugyo*. Atrás se puede ver la campana de metal. Fuente: [www.zen-vientodelsur.com.ar](http://www.zen-vientodelsur.com.ar)



**Ilustración 8.** La meditación caminando (*kinhin*). Grupo *Viento del Sur*. Fuente: [www.zen-vientodelsur.com.ar](http://www.zen-vientodelsur.com.ar)



**Ilustración 9.** Postura de *zazen* en loto completo mostrada de frente y de perfil por una practicante de la *Ermita de Paja*. Fuente: [www.zazen.com.ar](http://www.zazen.com.ar)



**Ilustración 10.** Maestro Taisen Deshimaru en postura de *zazen*, usando un *kesa*. Fuente: [www.zen-deshimaru.com.ar](http://www.zen-deshimaru.com.ar)



**Ilustración 11.** Maestro Jorge Bustamante en *zazen* durante una meditación en la *Ermita de Paja*, usando un *kesa* y un *kolomo* con grandes mangas. Fuente: [www.zazen.com.ar](http://www.zazen.com.ar)



**Ilustración 12.** Maestro Daniel Terragno con una discípula durante un *dokusan* en la *seshin* de verano en Córdoba. Se puede observar que usa *rakusu* colgado del cuello y un pequeño bastón de madera que simboliza su rol como líder religioso. Fuente: [www.zen-vientodelsur.com.ar](http://www.zen-vientodelsur.com.ar)





**Ilustración 13.** *Sampai* sobre un *sagú* realizado por el maestro Bustamante. Fuente: [www.zazen.com.ar](http://www.zazen.com.ar)



**Ilustración 14.** Interior del *dojo* de *Shobogenji*. En el altar se puede observar de abajo hacia arriba la foto del Sexto Patriarca chino, Eno (Hui Neng), el *kyosaku*, libros desplegados con *sutras*, flores, *shoko*, una foto de Deshimaru, velas y una figura del Buda. A la derecha, la gran campana del *dojo*, a la izquierda, el tambor. Fuente: [www.zen-deshimaru.com.ar](http://www.zen-deshimaru.com.ar)



**Ilustración 15.** La campana de madera llama al *zazen* afuera del *dojo* de *Shobogenji*. Fuente: [www.zen-deshimaru.com.ar](http://www.zen-deshimaru.com.ar)



**Ilustración 16.** Interior del *dojo* de *Shobogenji* con practicantes en *zazen*. Fuente: [www.zen-deshimaru.com.ar](http://www.zen-deshimaru.com.ar)



**Ilustración 17.** Llamada al *zazen* con la campana de madera en *Viento del Sur*. Fuente: [www.zen-vientodelsur.com.ar](http://www.zen-vientodelsur.com.ar)



**Ilustración18.** *Zazen* en *Viento del Sur* en el *dojo* de Río Ceballos durante una *seshin*. El *tanto* pasa con el *kyosaku* entre los meditadores aplicándolo a quien lo solicite. Fuente: [www.zen-vientodelsur.com.ar](http://www.zen-vientodelsur.com.ar)





**Ilustración 19..** *Samu*: preparando la comida en una *seshin* de *Viento del Sur*. Fuente: [www.zen-vientodelsur.com.ar](http://www.zen-vientodelsur.com.ar)



**Ilustración 20.** *Orioki* desplegado y servido, listo para comer tras recitar los *sutras* necesarios. Fuente: [www.zen-vientodelsur.com.ar](http://www.zen-vientodelsur.com.ar)



**Ilustración 21.** Comida ceremonial en *Viento del Sur*. Fuente: [www.zen-vientodelsur.com.ar](http://www.zen-vientodelsur.com.ar)



**Ilustración 22.** Cosiendo un *rakusu* en el Templo *Shobogenji*. Fuente: [www.zen-deshimaru.com.ar](http://www.zen-deshimaru.com.ar)





**Ilustración 23.** El maestro Thibaut (con un bastón pequeño, símbolo de su estatus) acercándose al *dojo* para las ordenaciones en *Shobogenji*. Al frente caminan dos “campanitas”, luego su secretaria, y detrás la encargada de la costura con dos ayudantes llevando los *kesas* y *rakusus* para su consagración en la ceremonia. Fuente: [www.zen-deshimaru.com.ar](http://www.zen-deshimaru.com.ar)



**Ilustración 24.** Discípulos esperando para las ordenaciones. Adelante tres candidatos a monjes vestidos sólo con el *kimono* blanco. Detrás, alrededor de quince futuros *bodhisatvas*. Fuente: [www.zen-deshimaru.com.ar](http://www.zen-deshimaru.com.ar)



**Ilustración 25.** Maestro recitando los preceptos durante la ordenación. Fuente: [www.zen-deshimaru.com.ar](http://www.zen-deshimaru.com.ar)



**Ilustración 26.** El maestro pasa por detras de cada *bodhisatva* y, luego que la secretaria rocíe la cabeza con una rama de pino embebida en agua, corta un mechón de pelo que deposita en un sobre. Fuente: [www.zen-deshimaru.com.ar](http://www.zen-deshimaru.com.ar)



**Ilustración 27.** *Jukai* o toma de preceptos en *Viento del Sur*. Los discípulos recitan *sutras* con el *rakusu* sobre su cabeza. Fuente: [www.zen-vientodelsur.com.ar](http://www.zen-vientodelsur.com.ar)

## Referencias bibliográficas

- ADAM, Enid. Buddhist Women in Australia. *Journal of Global Buddhism*, n.1, p. 138-143, 2000.
- ALCALDE, Augusto. *Como un burro mira un pozo: charlas en el sendero del budismo zen*. Córdoba, 1995.
- ALVES, Daniel. *Seres de Sonho: percursos religiosos e práticas espirituais num centro budista ao sul do Brasil*. Tesis de Maestría. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.
- \_\_\_\_\_. Notas sobre a condicao do practicante budista. *Debates do NER*, ano 7, n. 9, p. 57-80, 2006.
- AMARAL, Leila. *Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de Lidar com o sagrado*. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, San Paulo, 1998.
- AMSTUTZ, Galen. Limited Engagements: Revisiting the Non-encounter between American Buddhism and the Shin Tradition. *Journal of Global Buddhism*, n. 3 , p. 1-35, 2002.
- ANDERSON Richard W. and Elaine MARTIN. Rethinking the Practice of *Mizuko Kuyō* in Contemporary Japan: Interviews with Practitioners at a Buddhist Temple in Tokyo. *Japanese Journal of Religious Studies*, n.24/1-2, p. 121-143, 1997.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- APPADURAI, Arjun. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones Trilce, FCE, 2001.
- \_\_\_\_\_. Memoria, Archivo y Aspiraciones. En: *Construir Bicentenarios: Argentina*. Buenos Aires: The New School, 2005.
- BACZKO, Bronislaw. *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.
- BALANDIER, Georges. *Antropología Política*. Buenos Aires: Del Sol, 2004.
- BANNAGIA, Gabriel. Conversão, com versões: a respeito de modelos de conversão religiosa. *Religião e Sociedade*, n. 29 (1), p. 200-222, 2009.
- BAREAU, André. El Budismo en Ceilán y en Asia Sudoriental. En: PUECH, Henri-Charles (dir.) *Historia de las religiones: Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes II*. Vol. 10, p. 1-30. Madrid: Siglo XXI, 1981.
- BARKER, Michelle. Investments in Religious Capital: An explorative case study of Australian Buddhists. *Journal of Global Buddhism*, n. 8 , p. 65-80, 2007.



BARNES, Gina. An Introduction to Buddhist Archaeology. *World Archaeology*, vol. 27, n. 2, p. 165-182, 1995.

BARROSO, María Macedo. “Deus é diferente, mas nao é desigual de mim”: a producao de imanencia nas praticas de meditacao do Siddha Yoga. *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. Sau Paulo, 1998.

BARTRA, Roger. Antropología del cerebro: la consciencia y los sistemas simbólicos. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

BAUMANN, Martin. Buddhism in Switzerland. *Journal of Global Buddhism*, n.1, p. 154-159, 2000.

BAUMANN, Martin. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. *Journal of Global Buddhism*, n. 2 , p. 1-43, 2001.

\_\_\_\_\_. Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002a.

\_\_\_\_\_. Protective Amulets and Awareness Techniques, or How to Make Sense of Buddhism in the West. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002b.

BAUMANN, Martin and Charles PREBISH. Introduction: Paying homage to the Buddha in the West. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

BAUNGART, Thais de Assis Antunes y Mauro Martins AMATUZZI. Experiência Religiosa e Crescimento Pessoal: Uma Compreensão Fenomenológica. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 4, p. 95-111, 2007.

BECK, Charlotte Joko. *Nothing Special: Living Zen*. San Francisco: Harper Collins, 1993.

BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992 (cap. 4 y 9).

BELL, Sandra. Being Creative with Tradition: Rooting Theravàda Buddhism in Britain. *Journal of Global Buddhism*, n.1, p. 1-23, 2000.

\_\_\_\_\_. Scandals in Emerging Western Buddhism. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

BELZEN, Jacob. Psicologia Cultural da Religião: Perspectivas, Desafios, Possibilidades. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 4, p. 1-29, 2009.

BENOIT, Hubert. *La Doctrina Suprema: el zen y la psicología de la transformación*. Buenos Aires: Troquel, 2001.

BERGER, Peter. *El Dosel Sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

BERGSON, Henry. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid: Altaya, 1999.

BESERMAN, Perle and Manfred, STEGER. *Nubes Locas, Rebeldes del Zen*. Buenos Aires: Estaciones, 1998.

BEYER, Peter. Global Migration and the Selective Remaining of Religions. *Horizontes Antropológicos*. N. 8, p. 12-33, 1998.

BIANCHI, Susana. *Historia de las religiones en la Argentina: Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.

BLACKSTONE, Kate. Damming the Dhamma: Problems with Bhikkhunās in the Pali Vinaya. *Journal of Buddhist Ethics*, n. 6, p. 292-312, 1999.

BLANES, Ruy Llera. O que é que passa no tabernáculo? – Oração e espacialização na Igreja Tokoista Angolana. *Religião e Sociedade*, v. 29, nº2, p. 116 a 133, 2009.

BLONDEAU, Anne-Marie. Las religiones del Tibet. En: PUECH, Henri-Charles (dir.) *Historia de las religiones: Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes I*. Vol. 9, p. 287-405. Madrid: Siglo XXI, 1990.

BLUCK, Robert. Buddhism and Ethnicity in Britain: The 2001 Census Data. *Journal of Global Buddhism*, n.5, p. 90-96, 2004.

\_\_\_\_\_. *British Buddhism: Teachings, practice and development*. Abingdon, Routledge. 2006.

\_\_\_\_\_. Buddhism and Ethnicity in Britain: The 2001 Census Data. *Journal of Global Buddhism*, n.5, p. 90-96, 2004.

BODIFORD, William. Zen and th Art of Religious Prejudice: Efforts to Reform a Tradition of Social Discrimination. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 23/1-2, p. 1-27, 1996.

BORGES, Jorge Luis. Siete Noches. En *Obras Completas*, Tomo 3, 11ª ed. Buenos Aires: Emece, 2003.

BORNHOLDT, Suzana. Soka Gakkai: Buddhism and Strategies of Recruitment in South Brazil. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 4, p. 80-94, 2007.

\_\_\_\_\_. Japanese Buddhism and Social Action: the case of Soka Gakkai in Brazil. *Revista Nures*, n. 10, 2008.

\_\_\_\_\_. ONG ou religiao? O caso da Soka Gakkai no Brasil. *Ciencias Sociales y Religión*, año 11, n. 11, p. 181-198, 2009.

\_\_\_\_\_. Chanting for Benefits: Soka Gakkai and prosperity in Brazil. *(Con)textos: revista d'antropologia i investigació social*, n. 4, p. 64-79, 2010.



BORUP, Jørn. Buddhism in Denmark. *Journal of Global Buddhism*, n.9, p. 27-37, 2008.

BOURDIEU, Pierre y Loïc WACQUANT. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, 1988.

\_\_\_\_\_. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba, 1990.

\_\_\_\_\_. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

\_\_\_\_\_. *La eficacia simbólica: religión y política*. Buenos Aires: Biblos, 2009.

BOWKER, John. *Religiones del mundo*. Buenos Aires: El Ateneo, 2000.

BOYER, Pascal. Religious thought and behaviour as by-products of brain function. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 7, n. 3, p. 119-124, 2003.

BROWN, Kirk Warren and Richard M. RYAN. The Benefits of Being Present: Mindfulness and Its Role in Psychological Well-Being. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 84, n. 4, p. 822-848, 2003.

BUBNA-LITIC, David. The Emergence of Secular Insight Practice in Australia. *Journal of Global Buddhism*, n. 8, p. 157-173, 2007.

BUSTAMANTE, Jorge. *De cara al muro: presencia del zen*. Buenos Aires: Lumen, 1995.

\_\_\_\_\_. *La eternidad del relámpago: el zen instantáneo*. Buenos Aires: Kier, 2004.

CADGE, Wendy. Heartwood: *The First Generation of Theravada Buddhism in America*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

CAHN, Rael and John POLISH. Meditation States and Traits: EEG, ERP, and Neuroimaging Studies. *Psychological Bulletin*, v. 132, n. 2, p. 180-211, 2006.

CALLAWAY, Tucker N. *Zen way-Jesus way*. Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1976.

CAMPAGNE, D. M. Teoría y fisiología de la meditación. *Cuadernos de Medicina Psicosomática y Psiquiatría de Enlace*, n. 69/70, p. 15-30, 2004

CAMPBELL, Joseph. *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. México: FCE, 1959.

CANTÓN, Manuela. *La razón hechizada: teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel, 2009.

CARINI, Catón Eduardo. Votos, dedicaciones y *sutras*: un estudio antropológico de las plegarias en el budismo zen argentino. *Interações*, v. 5, n. 7, p. 123-150, 2010a.

\_\_\_\_\_. Don ritual y trabajo sagrado: la ética económica de los centros budistas zen de la Argentina. *Revista de Ciencias Sociales*, v. 24, p. 7-26, 2010b.

\_\_\_\_\_. Ritual, tiempo y espacio sagrado en el budismo zen argentino. *AVÁ*, n. 16, p. 211-230, 2009a.

\_\_\_\_\_. El poder de la palabra: rituales orales y textualidad en el budismo zen argentino. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XXXIV, p. 321-341, 2009b.

\_\_\_\_\_. Las nuevas tierras del Buda: globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina. *Debates do NER*, vol. 10, n. 16, p. 49-70, 2009c.

\_\_\_\_\_. La ceremonia de ordenación zen: etnografía de un rito de paso en el budismo argentino. *Ciencias Sociales y Religión*, año 11, n. 11, p. 157-180, 2009d.

\_\_\_\_\_. La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino. *Religião e Sociedade*, tomo 1, v. 29, pag. 62-94, 2009e.

\_\_\_\_\_. “Ritual y poder en los centros budistas zen argentinos”. *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 6, n. 11, p. 71-87, 2007.

\_\_\_\_\_. “Estrategias del poder sagrado: la construcción de la jerarquía y la autoridad en el budismo zen argentino”. *Ciencias Sociales y Religión*, año 8, n. 8, p. 155-172, 2006.

\_\_\_\_\_. “Budismo local, budismo global: una recorrida por los grupos zen argentinos”. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, año 5, n. 3, p. 178-195, 2005.

CAROZZI, María Julia. La religión de la autonomía: Nueva Era y nuevos movimientos sociales. En: *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, San Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_. La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades*, n. 9 (18), p. 19-38, 1999.

\_\_\_\_\_. *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA, 2000a.

\_\_\_\_\_. Yoga, flores de Bach y cuentos zen: construcción de universos simbólicos personales en la New Age porteña. En: *V Congreso Argentino de Antropología Social, 1997, La Plata: UNLP*, 2000b.

CAROZZI, María Julia y Alejandro FRIGERIO. Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. En: FRIGERIO, Alejandro y CAROZZI, María Julia (comp.). *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Buenos Aires: CEAL, 1994.

CARTER, James. Buddhism, Resistance, and collaboration in Manchuria. *Journal of Global Buddhism*, n.10, p. 193-216, 2009.

CARVALHO, José Jorge de. Antropología e Esoterismo: dois contradiscursos da modernidade. *Horizontes Antropológicos*, n. 8, p. 53-71, 1998.

\_\_\_\_\_. Raro como a flor de *Udumbara*: A influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial. *III Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil*, UnB, 2005.

CASPI, Opher and Katharine O. BURLESON. Methodological Challenges in Meditation Research. *Advances*, v. 21, n. 1, p. 4-11, 2005.

CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad* (2 vol.). Barcelona: Tusquets, 1975.

CASTRO, Aigo. *Las enseñanzas de Dogen*. Barcelona: Kairós, 2002.

CAZENEUVE, Jean. *Sociología del Rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

CERIENI CERNADAS, Cesar. Convirtiendo lamanitas: indagaciones en el mormonismo toba. *Alteridades*, n. 13 (25), p. 121-137, 2003.

CHAGAS, Gisele Fonseca. Identidades religiosas e fronteiras étnicas: um estudo do ritual da oração na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, v. 29, n.º2, p. 152 a 176, 2009.

CHANDLER, Stuart. Globalizing Chinese Culture, Localizing Buddhist Teachings: the Internationalization of Foguangshan. *Journal of Global Buddhism*, n.3, p. 46-78, 2002.

CHARTIER, Roger. *Inscribir y borrar: Cultura escrita y literatura (Siglos XI-XVIII)*. Buenos Aires: Katz, 2006.

CHENG, Wei-yi. Luminary Buddhist Nuns in Contemporary Taiwan: A Quiet Feminist Movement. *Journal of Buddhist Ethics*, n. 10, 2003.

CHUNG, Young. A Buddhist View of Women: A Comparative Study of the Rules for Bhiksunis and Bhiksus Based on the Chinese Pràtimoksa. *Journal of Buddhist Ethics*, n. 6, p. 29-105, 1999.

CIPRIANI, Roberto. *Manual de Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

CIRKLOVÁ, Jitka. Development of Interest in Buddhism in the Czech Republic. *Journal of Global Buddhism*, n.10, p. 5-16, 2009.

CITRO, Silvia. La materialidad de la conversión religiosa. *Revista de Ciencias Sociales*, n. 10, p. 37-55, 2000.

\_\_\_\_\_. Los cuerpos del poder: un análisis de las performances religiosas toba. *Religiao e Sociedade*, n. 22 (1), p. 123-141, 2002.

\_\_\_\_\_. La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico. *Actas del VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Córdoba, 2004.

CLARKE, Peter. As Novas Religiões Japonesas e suas Estratégias de Adaptação no Brasil. *Revista de Estudos da Religiao*, n. 2, p. 22-45, 2008.

CLASQUIN, Michel and Kobus KRUGER. *Buddhism and Africa*. University of South Africa, Pretoria: Unisa Press, 1999.

CLASQUIN, Michel. Buddhism in South Africa. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

COBB, John B. Christianity and Eastern Wisdom. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 5/4, p. 285-298, 1978.

COEN, Monja. Zen budismo e genero. *Revista de Estudos da Religiao*, n. 2, p. 46-57, 2005.

COHEN, Ronald. El sistema político. En LLOBERA (comp.) *Antropología Política*. Anagrama: Barcelona, 1979.

COLLINS, Michael and Lucia DUNN. The Effects of Meditation and Visual Imagery on an Immune System Disorder: Dermatomyositis. *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, v. 11, n. 2, p. 275-284, 2005.

COSTA BARROS, María Theresa. *O despertar do budismo no Ocidente no século XXI: contribucao ao debate*. Tesis Doctoral. Rio de Janeiro: Universidad do Estado do Rio de Janeiro, 2002.

COX, Laurence and Maria GRIFFIN. Border country dharma: Buddhism, Ireland and peripherality. *Journal of Global Buddhism*, n.10, p. 93-125, 2009.

COX, Laurence. Laurence O'Rourke / U Dhammaloka: working-class Irish freethinker, and the first European bhikkhu? *Journal of Global Buddhism*, n.10, p. 135-144, 2009.

CRIPPEN, T. and MACHALEK, R. The Evolutionary Foundations of the Religious Life. *International Review of Sociology* v. 3, p. 61-84, 1989.

CSORDAS, Thomas. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 8:135-156, 1993.

\_\_\_\_\_. Embodiment and Cultural Phenomenology. En: WEISS, Gail and Honi HABER. *Perspectives on Embodiement*. New York: Routledge, 1999.

CUNNELL, H. Stop! A Buddhist is here!' Bodhisattva Masculinity on Death Row in Jarvis Masters' Finding Freedom. *Journal of Global Buddhism*, n. 6, p. 45-65, 2005.

DA MATTA, Roberto. Carnavais, Paradas e Procissoes: Reflexoes sobre o Mundo dos Ritos. *Religiao e Sociedade*, n. 1, p. 3-30, 1997.

DAVIDSON, Richard *et al.* Alterations in Brain and Immune Function Produced by Mindfulness Meditation. *Psychosomatic Medicine*, n. 65, p. 564-570, 2003.

DE MARTINO, Ernesto. *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2004.

DELMONTE, M. M. Meditation and Anxiety Reduction: a Literature Review. *Clinical Psychology Review*, v. 5, p. 91-102, 1985.

DESHIMARU, Taisen. *El Libro Del Kesa: Kesa Kudoku*. Barcelona: Edición Integral, 1978.

\_\_\_\_\_. *La práctica del zen*. Barcelona: Kairos, 1979.

\_\_\_\_\_. *Autobiografía de un Monje Zen*. Madrid: Luis Cárcamo, 1982a.

\_\_\_\_\_. *La práctica de la concentración: El zen en la vida cotidiana*. Barcelona: Teorema, 1982b.

\_\_\_\_\_. *Shin Jin Mei: Poema de la Fe en el Espíritu*. Madrid: Miraguano, 1988.

\_\_\_\_\_. *El Anillo de la Vía*. Barcelona: Océano Ibis, 1991.

\_\_\_\_\_. *Preguntas a un maestro zen*. Barcelona: Kairos, 1992.

\_\_\_\_\_. *El zen y las artes marciales*. Barcelona: Humanitas, 1993.

DESHIMARU, Taisen y Paul CHAUCHARD. *Zen y cerebro*. Barcelona: Kairos, 1995.

DESHIMARU, Taisen y Yujiro IKEMI. *Zen y Autocontrol*. Buenos Aires: Troquel 1993.

DETWEILER, Robert. Emerson and Zen. *American Quarterly*, n. 14, p. 422-438, 1962.

DIANTEILL, Erwan y Michael LÖWY. *Sociologías y religión: Aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: Manantial, 2009.

DIAZ CRUZ. La trama del silencio y la experiencia ritual. *Alteridades*, n° 10 (29), p. 59-74, 2000.

DIEHL, Keil. *Echoes from Dharamsala: Music in the Life of a Tibetan Refugee Community*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002.

DÍEZ DE VELASCO, Francisco. *Religiones entre continentes: Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria, 2008.

DOBBELAERE, Karel. *Soka Gakkai: From Lay Movement to Religion*. Salt Lake City: Signature Books, 2001.

DONOSO GOMEZ, Lucila. *Las prácticas del zen y el yoga en la clase media de Quito*. Tesis de maestría. FLACSO sede Ecuador, 2009.

DOUGLAS, Mary. *Símbolos Naturales: exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza, 1978.

DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

DRAGONETTI, Carmen. *Dhammapada: La Esencia de la Sabiduría Budista*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1967.

\_\_\_\_\_. *Udana: la palabra de Buda*. New Jersey: Yin- Shun Foundation, 2002.

DRAGONETTI, Carmen y Fernando TOLA. *El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina: Saddharmapundarikasutra*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África: Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, 1999.

\_\_\_\_\_. *Curso de Filosofía de la India*. Fundación Instituto de Estudios Budistas (FIEB), Buenos Aires, 2004.

DREYFUS, Hubert. *On the Internet*. London: Routledge, 2001.

DUMOULIN, Heinrich. Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, n. 42, p. 457-470, 1981.

DURCKHEIM, Karlfried. *Meditar: Porqué y cómo*. Bilbao: Mensajero, 1981.

DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire, 1968.

\_\_\_\_\_. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2003.

ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967.

\_\_\_\_\_. *Mito y realidad*. Cap. I y IX. 1968.

\_\_\_\_\_. *Técnicas del yoga*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1972.

\_\_\_\_\_. *Yoga, Inmortalidad y Libertad*. Buenos Aires: La Pleyade, 1988.

ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

ELMAN, Benjamin. Nietzsche and Buddhism. *Journal of the History of Ideas*, n. 44, p. 671-686, 1983.

ENTEL, Alicia. *Escuela de Frankfurt: razón, arte y libertad*. Buenos Aires: Eudeba, 2005.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Las Teorías de la Religión Primitiva*. Madrid: Siglo XXI, 1984.

FENN, Mavis. Sakyadhita: A Transnational Gathering Place for Buddhist Women. *Journal of Global Buddhism*, n. 9, p. 45-79, 2008.

FORNI, Floreal. Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular. *Sociedad y Religión*, n. 3, p. 4-2, 1986.

FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira, 1982.

\_\_\_\_\_. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.

\_\_\_\_\_. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1999.

FOWLER, Jeanne and Merv FOWLER. *Chanting in the Hillsides: The Buddhism of Nichiren Daishonin in Wales and the Borders*. Brighton and Portland: Sussex Academic Press, 2009.

FREIBERGER, Oliver. The Meeting of Traditions: Inter-Buddhist and Inter-Religious Relations in the West. *Journal of Global Buddhism*, n. 2, p. 59-71, 2001.

FREUD, Sigmund. *Psicología de las masas*. Buenos Aires: Alianza, 1994.

FRIGERIO, Alejandro y CAROZZI, María Julia (comp.). *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Buenos Aires: CEAL, 1994.

FRIGERIO, Alejandro (comp). *Ciencias Sociales y religión en el Cono Sur*. Buenos Aires: CEAL, 1993a.

\_\_\_\_\_. (comp). *Nuevos Movimientos Religiosos y ciencias sociales, tomo I y II*. Buenos Aires: CEAL, 1993b.

\_\_\_\_\_. Perspectivas actuales sobre conversión, deconversión y “lavado de cerebro” en nuevos movimientos religiosos. En: FRIGERIO, Alejandro (comp). *Nuevos Movimientos Religiosos y ciencias sociales, tomo I*. Buenos Aires: CEAL, 1993.

FÜRSTENBERG, Friedrich. *Sociología de la religión*. Salamanca : Ediciones Sígueme, 1976.

GADAMER, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1990.

GARCIA CANCLINI, Nestor. *Diferentes, Desiguales y Desconectados*. Barcelona: Gedisa, 2004.

GARMA NAVARRO, Carlos. Conversos, buscadores y apóstatas: estudio sobre la movilidad religiosa. En: BLANCARTE, Roberto y Rodolfo CASILLAS. *Perspectivas del Fenómeno Religioso*. México: FLACSO, p. 129-178, 1999.

GERLACH, L. y V. HINE. *People, Power and Change*. Indiannapolis: Boobs-Merril, 1970.

GEERTZ, Clifford. *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona: Paidós, 1994a.

\_\_\_\_\_. *Conocimiento Local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós, 1994b.

\_\_\_\_\_. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1997.

\_\_\_\_\_. *Negara: El Estado-Teatro en Bali del siglo XIX*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

GIDDENS, Anthony. *La constitución de la sociedad: bases para una teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. Pluralización del campo religioso y crisis institucional en Buenos Aires y periferia: una mirada desde las comunidades católicas. En: AMEIGEIRAS, Aldo y MARTÍN, José Pablo. *Religión, Política y Sociedad: pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

GIMENEZ, Gilberto. Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, v. 9, n. 18, p. 9-27, 1997.

GINZBURG, Carlo. *Tentativas*. Rosario: Prohistoria, 2004.

GODELIER, Maurice. *Instituciones económicas*. Barcelona: Anagrama, 1980.

GOFFMAN, Erving. *Frame Analysis: los marcos de la experiencia*. Madrid: Siglo XXI, 2006.

GONZAGA, Elisabeth y Rodrigo Wolff APOLLONI. O Locus Religioso como Indício da Opção pela “Identidade Imigrante” em Grupos Budistas da Jôdo Shinshu em Suzano. *Revista de Estudos da Religiao*, n. 2, p. 86-102, 2008.

GOODY, Jack y Ian WATT. Las consecuencias de la cultura escrita. En: GOODY, Jack (comp.) *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona: Gedisa, 1996.

GOODY, Jack. *La Domesticación del Pensamiento Salvaje*. Madrid: Akal, 1985.

GRINDE, B. The Biology of Religion: A Darwinian Gospel. *Journal of Social and Evolutionary Systems*, v. 21, p. 19–28, 1998.

GUTHRIE, Steward. A Cognitive Theory of Religion. *Current Anthropology*, n. 21 (2), p. 181-200, 1980.

HALFMANN, Ralf. *Zen in the West: A Critical Review of the International Zen Association*, 1999. Disponible en: [www.darkzen.com](http://www.darkzen.com).

HAMMOND, Phillip E. and David W. MACHACEK. *Soka Gakkai in America: Accommodation and Conversion*. London: Oxford University Press, 1999.

HANDA, Francisco. Thomas Merton e o Zen Budismo: Contradições em tempos de crise do pensamento, atitudes e sonhos. *Revista Nures*, n. 12, 2009.

HANNERZ, Ulf. Borders. En: HERZFELD, Michel (ed.) *Approaches to Anthropology*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

HARRIS, Ian. A “Commodius Vicus of Recirculation”: Buddhism, Art, and Modernity. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

HARTEA, Jane, Georg H. EIFERT and Roger SMITH. The effects of running and meditation on beta-endorphin, corticotropin-releasing hormone and cortisol in plasma, and on mood. *Biological Psychology*, n. 40, p. 251-265, 1995.

HARVEY, David. *Condicao Posmoderna*. San Pablo: Loyola, 1989.



HERIOT, Jean. El Estudio de la Nueva Era en los Estados Unidos: problemas y definiciones. En: FRIGERIO, A.; CAROZZI, M.(comp.). *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Buenos Aires: CEAL, 1994.

HERRIGEL, Eugen. *Zen en el Arte del Tiro con Arco*. Buenos Aires: Kier, 1998.

HERVIEU-LEGER, Danièle. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico, México, 2004

HIRAI, Tomio. *La meditación zen como terapia: evidencias científicas de los efectos del zazen en la mente y en el cuerpo*. Barcelona: Ibis, 1994.

HODGSON, Hernán García. *Wittgenstein y el zen*. Buenos Aires: Quadrata, 2007.

HORKHEIMER, Max y Theodor ADORNO. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur, 1970.

HUGHES SEAGER, Richard. *Buddhism in America*. New York: Columbia University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. American Buddhism in the making. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Encountering the Dharma. Daisaku Ikeda, Soka Gakkai, and the Globalization of Buddhist Humanism*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2006.

HUMPHREY, Christmas. *Budismo Zen*. Buenos Aires: CGFE, 1962.

HUR, Nam-lin. The Soto Sect and Japanese Military Imperialism in Korea. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 26/1-2, p. 107-134, 1999.

INOUE, Daisuke. Un nuevo movimiento religioso japonés en México: la Soka Gakkai. *Alteridades*, n. 16 (32), p. 43-56, 2006.

IRONS, W. *In Our Own Self Image. The Evolution of Morality, Deception, and Religion*, Skeptic 4(2): 50–61, 1996.

ISHIKAWA, Rikizan. The social response of Buddhist to the Modernization of Japan: Two Contrasting Lives of Two Soto Zen Monks. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 25/1-2, p. 87-115, 1998.

JACKSON, Carl. The Meeting of East and West: The Case of Paul Carus. *Journal of the History of Ideas*, n. 29, p. 73-92, 1968.

JACKSON, Michael. Knowledge of the Body. *Man*, 18:327-345, 1983.

\_\_\_\_\_. *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.

JACKSON, Roger and John MAKRANSKY (eds.) *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*. London: Curzon Press, 2000.

JAFFE, Richard. Meiji Religious Policy, Soto Zen, and the Clerical Marriage Problem. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 25/1-2, p. 45-85, 1998.

JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Hyspamerica, 1988.

JAUREGUI, Jesús. El concepto de plegaria musical y dancística. *Alteridades*, n. 7 (13), p. 69-82, 1997.

JONES, Charles. Buddhism and Marxism in Taiwan: Lin Qiuwu's Religious Socialism and Its Legacy in Modern Times. *Journal of Global Buddhism*, n.1, p. 82-111, 2000.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Ágora*, v. 7 n. 2, p. 275-289, 2005.

JUNG, Carl Gustav. *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Luis de Caralt Editor, 1984.

\_\_\_\_\_. *Psicología y religión*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

KAWAHASHI, Noriko. Jizoku (Priests' Wives) in Soto Zen Buddhism : an ambiguous Category. *Japanese Journal of Religious Studies*, n° 22/1-2, p. 161-183, 1995.

KAY, David. *Tibetan and Zen Buddhism in Britain: Transplantation, Development and Adaptation*. London and New York: Routledge Curzon, 2004.

KAZA, Stephanie. Finding Safe Harbor: Buddhist Sexual Ethics in America. *Buddhist-Christian Studies*, n. 24, p. 23-35, 2004.

KEMP, Hugh. How the Dharma Landed: Interpreting the Arrival of Buddhism in New Zealand. *Journal of Global Buddhism*, n. 8, p.107-131, 2007.

KENNEDY, Robert. *Espíritu zen, Espíritu cristiano*. Buenos Aires: Estaciones, 2003.

KIRKPATRIK, L. A. Toward an Evolutionary Psychology of Religion and Personality. *Journal of Personality* 67: 921-52, 1999.

KONE, Alione. Zen in Europe: A Survey of the Territory. *Journal of Global Buddhism* n°2, pp.139-161, 2001.

\_\_\_\_\_. Le Bouddhisme en Occident: Approches sociologiques et Anthropologiques (Review). *Journal of Global Buddhism* n°3: 92-106, 2002.

KRAFT, Kenneth. *Budismo solidario: un nuevo mapa en el sendero*. Santiago de Chile: Maitri, 2001.

LACHS, Stuart. Means of Authorization: Establishing Hierarchy in Ch'an / Zen Buddhism in America. *American Academy of Religion Meeting*, Boston, 1999. Disponible en: [http://mandala.hr/samsara/Stuart\\_Lachs.Means\\_of\\_Authorization.pdf](http://mandala.hr/samsara/Stuart_Lachs.Means_of_Authorization.pdf).

\_\_\_\_\_. *Richard Baker and the Myth of the Zen Roshi*, 2002. Disponible en: [http://www.hsuyun.org/chan/docs/ENGLISH/pdf/RichardBaker\\_Myth\\_of\\_the\\_Zen\\_Roshi.pdf](http://www.hsuyun.org/chan/docs/ENGLISH/pdf/RichardBaker_Myth_of_the_Zen_Roshi.pdf).

LAFONT, Pierre-Bernard. El budismo vietnamita. En: PUECH, Henri-Charles (dir.) *Historia de las religiones: Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes II*. Vol. 10, p. 31-54. Madrid: Siglo XXI, 1981.

LASALLE, Hugo Enomiya. *La meditación: camino para la experiencia de Dios*. Brihuega: Zendo Betania, 2006.

LE BRETON, David. *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.

\_\_\_\_\_. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

LEHER, Paul; Yuji SASAKI; Yoshihiro SAITO. Zazen and Cardiac Variability. *Psychosomatic Medicine*, n° 61, p. 812-821, 1999.

LENOIR, Frédéric. The Adaptation of Buddhism to the West. *Diogenes*, n. 187, vol. 47/3, p. 100-109.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito y significado*. Buenos Aires: Alianza, 1986.

\_\_\_\_\_. *Antropología Estructural*. (tengo varios capítulos). Barcelona: Altaya, 1994.

\_\_\_\_\_. *El pensamiento salvaje*. México, FCE, 1997.

LIBORIO, Luis Alencar. Concepcoes masculinas sobre a mulher no budismo. *INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade*, v. 3 n. 3, p. 155-168, 2008.

LIBORIO, Luis Alencar y Janice Marie Smrekar ALBUQUERQUE. O Ego ilusorio budista e a multifacetada miolencia contra a mulher brasileira. *Caminhos*, v. 4, n. 2, p. 367-387, 2006.

LOCK, Margaret. Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. *Annual Reviews of Anthropology* 22:133-155, 1993.

LOFLAND, J. y R. STARK. Becoming a world-saver. *American Sociological Review*, n. 30, p. 862-874, 1965.

LOPES, Denise y Rafael SHOJI. Diploma de Monge: Legitimação da Sangha Brasileira e de Mediadores com a Comunidade Chinesa na Fo Guang Shan. *Revista de Estudos da Religiao*, n. 2, p. 103-121, 2008.

LOW, Sor-Ching. The Re-invention of Nichiren in an Era of Globalization: Remapping the Sacred. *Journal of Global Buddhism*, n. 11, p. 27-43, 2010.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin, aviso de incendio: una lectura de la tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

LUDERS, Eileen et al. The underlying anatomical correlates of long-term meditation: Larger hippocampal and frontal volumes of gray matter. *NeuroImage*, n. 45, p. 672–678, 2009.

LUDUEÑA, Gustavo Andrés. Cosmología y Epistemología Espiritualista en la Escuela Científica Basilio. *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 6, p. 67-77, 2001.

\_\_\_\_\_. El silencio como práctica de ascesis corporal en una comunidad de monjes benedictinos. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, n° 17-18, p. 65 a 78, 2002

LUMSDEN, C. J. Sociobiology, God, and Understanding. *Zygon* 24: 83–108, 1989.

LUTZ, Antoine. Regulation of the Neural Circuitry of Emotion by Compassion Meditation: Effects of Meditative Expertise. *PLoS ONE*, v. 3 (3), p. 1-10, 2008.

MacLENNAN, Bruce. Evolutionary Neurotheology and the Varieties of Religious Experience. En: *NeuroTheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience*. California: University Press, 2002.

MADALENA GENZ, Antonio Carlos. *A música silenciosa do Dharma: um estudo Antropológico das práticas e representações de uma comunidade zen budista em Porto Alegre*. Tesis de Maestría. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

\_\_\_\_\_. Budismo, Occidente, Lévi-Strauss e Slavoj Žižek. *Debates do NER*, año 7, n. 9, p. 109-128, 2006.

MADSEN, Richard. *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007.

MAISONNEUVE, Jean. *Las conductas rituales*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

MAKRANSKY, John. The Emergence of Buddhist Critical-Constructive Reflection in the Academy as a Resource for Buddhist Communities and for the Contemporary World. *Journal of Global Buddhism*, n. 9, p. 113-153, 2008.

MALLIMACI, Fortunato (coord.) *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

\_\_\_\_\_. Cuentapropismo religioso: creen sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana. En: AMEIGEIRAS, Aldo y MARTÍN, José Pablo. *Religión, Política y Sociedad: pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: Prometeo, 2008b.

MAPRIL, José. Geografias da virtude. “Bons” muçulmanos e as políticas da oração entre Bangladeshis em Lisboa. *Religião e Sociedade*, v. 29, n°2, p. 134 a 151, 2009.

MARCURE, Kenneth. The Danka System. *Monumenta Niponica*, v. 40, n. 1, p. 39-67, 1985.

MARCUSE, Herbert. *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires: Sur, 1967.

MASSIH, Eliana. A Teoria do *Self* Dialógico e a Psicologia Cultural da Religião na Psicoterapia de Religiosos. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 4, p. 53-67, 2009.

MATO, Daniel. Des-fetichizar la “globalización: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores. In: MATO, Daniel (comp.). *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*, Venezuela: UNESCO-CLACSO, 2001.

MATTHEWS, Bruce. Buddhism in Canadá. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

MAUSS, Marcel. *Oeuvres I: Les fonctions sociales du sacré*. París: Minuit, 1968.

\_\_\_\_\_. *Lo sagrado y lo profano – Obras I*. Barcelona: Barral Editores, 1970.

\_\_\_\_\_. *Sociología y antropología*. Madrid: tecnos, 1971.

\_\_\_\_\_. *Manual de etnografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

McARA, Sally. Indigenizing or Adapting? Importing Buddhism into a Settler-colonial Society. *Journal of Global Buddhism*, n. 8 , p. 132-156, 2007a.

\_\_\_\_\_. *Land of Beautiful Vision: Making a Buddhist Sacred Place in New Zealand*. University of Hawai'i Press: Honolulu, 2007b.

McMAHAN, David. Repackaging Zen for the West. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

McROBERTS, Omar. Beyond *Mysterium Tremendum*: Thoughts toward an Aesthetic Study of Religious Experience. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, n. 595 (1), p. 190-203, 2004.

MENDOCA, Antonio Gouvea. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. *Estudos Avançados*, n. 18 (52), p. 29-46, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.

METCALF, Franz Aubrey. The encounter of Buddhism and Psychology. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

METRAUX, Daniel. *The International Expansion of a Modern Buddhist Movement: The Soka Gakkai in Southeast Asia and Australia*. Lanham, Maryland: University Press of America, 2001.

\_\_\_\_\_. The Soka Gakkai in Australia: Globalization of a new Japanese Religion. *Journal of Global Buddhism*, n. 4, p. 108-143, 2003.

MIGUEZ, Daniel. "Conversiones religiosas, conversiones seculares. Comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales". En: *Ciencias Sociales y Religión*, n. 2, p. 31-62, 2000.

MITCHELL, Donald. Asian social engagement and the future of Buddhism. In: QUEEN, Christopher and Sallie KING. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany: SUNY Press, 1996.

MONTENEGRO, Silvia y Juan RENOLD. *El fenómeno religioso: diversidad y vigencia de la fe*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2007.

MORAES, Celia Carvalho de. A experiencia do extase: categorizando os processos envolvidos na ampliacao da consciencia. *Revista de Estudos de Psicologia*, v. 19, n. 1, p. 60-77, 2002.

MORRIS, Brian. *Religion and Anthropology: a critical introduction*. New York: Cambridge University Press, 2006.

MULLEN, Eve. The American occupation of Tibetan Buddhism: Tibetan and their American Host in New York City. *Journal of Global Buddhism* n.5, p. 85-89, 2004.

MULLER, Charles. Zen Buddhism and Western Scholarship: Will the Twain Ever Meet? *Journal of Buddhist Studies* v. 9, p. 261-285, 2004.

NEEDLEMAN, Jacob. *El cristianismo olvidado*. Buenos Aires: Estaciones, 1992.

NEWBERG, Andrew and J. IVERSEN. The neural basis of the complex mental task of meditation: neurotransmitter and neurochemical considerations. *Medical Hypotheses*, n. 61 (2), p. 282-291, 2003a.

NEWBERG, Andrew, Michael POURDEHNAD, Abass ALAVI y Eugene D'AQUILI. Cerebral Blood Flow During Meditative Prayer: Preliminary Findings and Methodological Issues. *Perceptual and Motor Skill*, n. 97, p. 625 a 630, 2003b.

NEWBERG, Andrew and Bruce LEE. The Neuroscientific Study of Religious and Spiritual Phenomena: or Why God Doesn't Use Biostatistics. *Zygon*, v. 40, n. 2, p. 469-489, 2005.

NUMRICH, Paul. *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Knoxville, University of Tennessee Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Two Buddhisms Further Considered. *Contemporary Buddhism*, vol. 4, n. 1, p. 55-78, 2003.

\_\_\_\_\_ (ed.) *North American Buddhists in Social Context*. Leiden and Boston: Brill, 2008.

NYKLICEK, Ivan and Karlijn KUIJPERS. Effects of Mindfulness-Based Stress Reduction Intervention on Psychological Well-being and Quality of Life: Is Increased Mindfulness Indeed the Mechanism? *Annals of Behavioral Medicine*, n. 35, p. 331-340, 2008.

OBADIA, Lionel. Tibetan Buddhism in France: a missionary religion? *Journal of Global Buddhism*, n. 2, p. 92-122, 2001.

\_\_\_\_\_. Buddha in the Promised Land: Outlines of the Buddhist Settlement in Israel. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

OFFERMANN, Jürgen. Debates on Atheism, Quietism, and Sodomy: the Initial Reception of Buddhism in Europe. *Journal of Global Buddhism*, n.6, p. 16-35, 2005.

OGG, Li. Las religiones de Corea. En: PUECH, Henri-Charles (dir.) *Historia de las religiones: Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes II*. Vol. 10, p. 193-220. Madrid: Siglo XXI, 1981.

OGURA, Silvia. La transnacionalización del nuevo movimiento religioso Soka Gakkai Internacional (SGI) en la Argentina. Un análisis comparativo de su desarrollo en la Argentina, Brasil, Gran Bretaña y Estados Unidos. *XI Congreso Internacional de ALADAA*, México, 2003.

OLIVEIRA, Paola Lins. Circulação, usos sociais e sentidos sagrados dos terços católicos. *Religião e Sociedade*, v. 29, n°2, p. 82 a 115, 2009.

ONG, Walter. *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

ORO, Ari Pedro y Carlos Alberto STEIL. *Globalizacao e Religiao*. Petrópolis: Vozes, 1999.

OSPINA, Maria *et al.* *Meditation Practices for Health: State of the Research*. Alberta: Agency for Healthcare Research and Quality - University of Alberta, Canada, 2007.

OSTROVSKAYA, Elena A. Buddhism in Saint Petersburg. *Journal of Global Buddhism*, n.5, p. 19-65, 2004.

OTTO, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 1980.

PACKER, Toni. *El milagro de la presencia: El camino de la indagación meditativa*. Buenos Aires: Estaciones, 2004.

PADGET, Douglas: “Americans Need Something to Sit On” or Zen Meditations Materials and Buddhist Diversity in North America. *Journal of Global Buddhism*, n.1, p. 61-68, 2000.

\_\_\_\_\_. The Translating Temple: Diasporic Buddhism in Florida. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

PAGNONI, Giuseppe, Milos CEKIC and Ying GUO. “Thinking about Not-Thinking”: Neural Correlates of Conceptual Processing during Zen Meditation. *PLoS ONE*, v. 3 (9), p. 1-10, 2008.

PAIVA, Geraldo José de. Ciência, Religião, Psicologia: Conhecimento e Comportamento. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, n. 1 (3), p. 561-567, 2002.

\_\_\_\_\_. Three Japanese Religions in Brazil: A Psychological Approach. *Revista de Estudos da Religião*, n. 2, p. 1-21, 2008.

\_\_\_\_\_. Psicologia Cognitiva e Religião. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, n. 1, p. 183-191, 2007.

PARSONS, Talcott. *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente, 1976.

PENG, C. K. *et al.* Heart rate dynamics during three forms of meditation. *International Journal of Cardiology*, n. 95, p. 19– 27, 2004.

PEREIRA, Edilson. O espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus. *Religião e Sociedade*, v. 29, n. 2, p. 58 a 81, 2009.

PEREIRA, Ronan A. *O budismo leigo da Soka Gakkai no Brasil: da revolução humana á utopia mundial*. Tesis de Doctorado em Ciencias Sociales. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2001.

\_\_\_\_\_. Religiões Japonesas no Brasil: seu estudo e situação atual. *Estudios sobre Religión*, 14, p. 3-13, Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, Buenos Aires, 2002.

\_\_\_\_\_. O budismo japonês: sua historia, modernizacao e transnacionalizacao. In: *Ponto de Encontro de Ex – Fello*, n. 1, 2006.

\_\_\_\_\_. Una transnacionalización religiosa ignorada: el estudio de las religiones japonesas en Brasil. En: CAROZZI, María J. y César CERIANI CERNADAS (coords). *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos, 2007.

\_\_\_\_\_. A construção da memória e da identidade na Sôka Gakkai:breve análise de escritos de Daisaku Ikeda. *Revista Nures*, n. 10, 2008a.

\_\_\_\_\_. The Transplantation of Soka Gakkai to Brazil: Building “the Closest Organization to the Heart of Ikeda-Sensei”. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 35/1, p. 95-113, 2008b.

PEREZ-DE-ALBENIZ, Alberto. Meditation: concepts, effects and uses in therapy. *International Journal of Psychotherapy*, v. 5, n. 1, p. 49-58, 2000.

PERROT, Dominique y Roy PREISWERK. *Etnocentrismo e Historia*. Nueva Imagen: México, 1982.

PINTO, Enio Brito. *Espiritualidade e Religiosidade: Articulações*. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 4, p. 68-83, 2009.

PREBISH, Charles. *Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America*. Berkeley: University of California Press, 1999.



\_\_\_\_\_. Studying the Spread and Histories of Buddhism in the West: The Emergence of Western Buddhism as a New Subdiscipline within Buddhist Studies. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

PREBISH, Charles S. and Kenneth K. TANAKA (eds.) *The Faces of Buddhism in America*. Berkeley: University of California Press, 1998.

PRESTON, David. *The Social Organization of Zen Practice: Constructing Transcultural Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

QUEEN, Christopher. Engaged Buddhism: Agnosticism, Interdependence, Globalization. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

QUINTERO, María del Pilar. Presencia del budismo de Nichiren Daishonin en Venezuela. *Humania del Sur*, año 3, n. 5, p. 87-103, 2008.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Preface. En FORTES y EVANS-PRITCHARD, *African Political Systems*. London Editions, 1947.

READER, Ian. Buddhism and the Perils of Advocacy. *Journal of Global Buddhism*, n. 9, p. 83-112, 2008.

REESNIK, Mísia Lins. “Roga por Nós”: a prece no catolicismo brasileiro á luz do pensamento maussiano. En: *Religião e Sociedade*, v. 29, n.º2, p. 29 a 57, 2009.

RENONDEAU, Gaston. El sincretismo japonés. En: PUECH, Henri-Charles (dir.) *Historia de las religiones: Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes II*. Vol. 10, p. 221-242. Madrid: Siglo XXI, 1981.

REYNOLDS, V. and TANNER, R. *The Biology of Religion*. London and New York: Longman, 1983.

\_\_\_\_\_. *The Social Ecology of Religion*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1995.

RICKERT, John. The Fromm-Marcuse Debate Revisited. *Theory and Society*, v. 15, n. 3, p. 351-400, 1986.

RICOEUR, Paul. *Ideología y Utopía*. Barcelona: Gedisa: 1994.

RIEPE, Dale. Discussion: Zen and the scientific outlook. *Philosophy of Science*, vol. 31, n. 1, p. 71-74, 1964.

ROCHA, Cristina. Zen Buddhism in Brazil: Japanese or Brazilian? *Journal of Global Buddhism*, n. 1, p. 31-55, 2000.

\_\_\_\_\_. Being Zen-Buddhist in the Land of Catholicism. *REVER*, año 1, n. 1, p. 57-72, 2001.

\_\_\_\_\_. Zazen or Not Zazen? The Predicament of Sōtōshō's *Kaikyōshi* in Brazil. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 31/1, p. 163-184, 2004.

\_\_\_\_\_. *Zen in Brazil: The Quest for Cosmopolitan Modernity*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006a.

\_\_\_\_\_. Rezando Preces Budistas e Católicas: A Crioulizacao de Rituais Zen no Brasil. *Ponto de Encontro*, n. 1, 2006b.

\_\_\_\_\_. All Roads Come from Zen: Busshinji as a Reference to Buddhism. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 35/1, p. 81-94, 2008.

ROCHA, Cristina y Martin BAUMANN. Buddhists and Scholars of Buddhism: Blurred Distinctions in Contemporary Buddhist Studies. *Journal of Global Buddhism*, n. 9 , p. 81-82, 2008.

ROTERMUND, Hartmut. Las nuevas religiones de Japón. En: PUECH, Henri-Charles (dir.) *Historia de las religiones: Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes II*. Vol. 10, p. 282. Madrid: Siglo XXI, 1981.

ROTHBERG, Donald. A thai perspective on socially engaged buddhism: a conversation with Sulak Sivaraksa. *ReVision*, vol. 15, n. 3, p. 121-128, 1993.

RUBIA, Francisco. *La conexión divina: la experiencia mística y la neurobiología*. Barcelona: Crítica, 2009.

SAHLINS, Marshall. *Islas de historia: la muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa, 1997.

SAID, Eduard. *Orientalismo*. Madrid: Debate, 2002.

SCHERER, Burkhard. Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition. *Journal of Global Buddhism*, n. 10, p. 17-48, 2009.

SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

SCHWIMMER, Erik. *Religión y cultura*. Barcelona : Anagrama, 1982.

SEMAN, Pablo. *La religiosidad popular : creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires : Capital Intelectual, 2004.

\_\_\_\_\_. “El Pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares”. En: Svampa, Mirella. (ed.) *Desde Abajo: La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

SHARF, Robert. Sanbokyodan : Zen an the way of the New Religions. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 22/3-4, p. 417-458, 1995b.

SHIMOMURA, Tsuyoshi, Minoru FUJIKI, Jotaro AKIYOSHI, Takashi YOSHIDA, Masahisa TABATA, Hiroyuki KABASAWA, Hidenori KOBAYASHI. Functional Brain Mapping During Recitation of Buddhist Scriptures and Repetition of the Namu

Amida Butsu: a Study in Experienced Japanese Monks. *Turkish Neurosurgery*, v. 18, n° 2, p. 134 a 141, 2008.

SHOJI, Rafael. Uma perspectiva analítica para os convertidos ao Budismo japonês no Brasil. *REVER*, año 2, n. 2, p. 85-111, 2002.

\_\_\_\_\_. "Buddhism in Syncretic Shape": Lessons of Shingon in Brazil. *Journal of Global Buddhism*, n. 4, p. 70-107, 2003.

\_\_\_\_\_. Reinterpretação do Budismo Chinês e Coreano no Brasil. *Revista de Estudos da Religião*, n. 3, p. 74-87, 2004.

\_\_\_\_\_. *Continuum religioso nipo-brasileiro: O caso do budismo cármico da shingon. Debates do NER*, año 7, n. 9, p. 37-56, 2006.

SIDOROVA, Ksenia. Lenguaje ritual: los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales. *Alteridades*, n. 10 (20), p. 93-103, 2000.

SIGNER E CRUZ, Júlia. Do eu ao não-eu: um estudo sobre os relatos dos efeitos do estado de *rigpa* (clara luz) segundo a tradição budista tibetana. Tesis de Maestría, Universidad Católica de San Pablo, 2008.

SILVA DA SILVEIRA, Marcos. New Age & Neo-Hinduismo: uma via de mão dupla nas relações culturais entre Ocidente e Oriente. *Ciencias Sociales y Religión*, n. 7, p. 73-101, 2005.

SIMMEL, Georg. *El Problema Religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

SIMMER-BROWN, Judith. Ther Roar of the Lioness: Women's Dharma in the West. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

SMITH, Harold. El Budismo. En: JAMES, E. O. (Dir.) *Historia de las Religiones*. Tomo II. Tercera edición. Barcelona: Vergara, 1963.

SORÁ, Gustavo. *Traducir el Brasil: Una antropología de la circulación internacional de las ideas*. Buenos Aires: Del Zorzal, 2003.

SOSIS, Richard and Candace ALCORTA. Signaling, Solidarity, and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior. *Evolutionary Anthropology*, n. 12, p. 264-274, 2003.

SPERBER, Dan. *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropos, 1978.

SPULER, Michelle. The Development of Buddhism in Australia and New Zeland. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Developments in Australian Buddhism: Facets of the Diamond*. London: Routledge Curzon, 2003.

STEADMAN, Lyle y Craig PALMER. Religion as an identifiable traditional behavior subject to natural selection. *Journal of Social and Evolutionary Systems*, v. 18 (2), p. 149-164, 1995.

STRAUS, R. Changing Oneself: Seekers and the creative transformation of life experience. En: LOFLAND, J. *Doing Social Life*, p. 252-272, New York: Wiley, 1976.

STRAUSS, Sara. Locating yoga. Ethnography and transnational practice. En: AMIT, Vered (ed.). *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London and New York: Routledge, 2000.

STRENSKI, Ivan. Lévi-Strauss and the Buddhists. *Comparative Studies in Society and History*, v. 22, n. 1, p. 3-22, 1980.

SUDSUANG, Ratree; Vilai CHENTANEZ and Kongdej VELUVAN. Effect of Buddhist Meditation on Serum Cortisol and Total Protein Levels, Blood Pressure, Pulse Rate, Lung Volume and Reaction Time. *Physiology & Behavior*, v. 50, p. 543-548, 1991.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Introducción al Budismo zen*. Buenos Aires: Ediciones Mondonuevo, 1961.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Ensayos sobre el budismo zen: Tomo II*. Buenos Aires: Kier, 1975.

SUZUKI, Daisetz Teitaro y Erich FROMM. *Budismo zen y psicoanálisis*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1960.

SUZUKI, Shunryu. *Mente zen, mente de principiante*. Buenos Aires: Estaciones, 1987.

TACÓN, Anna; McCOMB, Jacalyn; CALDERA, Yvonne and Patrick RANDOLPH. Mindfulness Meditation, Anxiety Reduction, and Heart Disease: A Pilot Study. *Family & Community Health*, n. 26 (1), p. 25-33, 2003.

TAKIZAWA, Matsuyo. The Disintegration of the Old Family System (Feudal Japan). En: DALTON, George. *Tribal and Peasant Economies: Readings in Economic Anthropology*. New York: The Natural History Press, 1967.

TAMAGNO, Liliana. Religiosité indigene et identite ethnique : le pentecotisme chez le peuple toba. *Recherches Amerindiennes au Quebec*, vol. 24, n. 2, 2004.

\_\_\_\_\_. Champ religieux et relations de pouvoir: le pentecotisme chez les Tobas urbains en Argentine. *Anthropologica*, n. 49, p. 125-135, 2007.

TAMBIAH, Stanley. *A Performative Approach to Ritual*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

TANG, Yi-Yuan *et al.* Short-term meditation training improves attention and self-regulation. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, v. 104, n. 43, p. 152-156, 2007.

TARDUCCI, Mónica. Fundamentalismo y Relaciones de Género: “Aires de familia” más allá de la diversidad. *Ciencias Sociales y Religión*, n. 1, p. 189-211, 1999.

TEIXEIRA, António Coelho. Historia do Budismo em Portugal e da Uniao Budista Portuguesa. *Revista Lusófona de Ciencias das Religioes*, ano VI, n.11, p. 225-244, 2007.

THAPAR, Romila. Asoka and Buddhism. *Past and Present*, n. 18, p. 43-51, 1960.

THIBAUT, Stephane. *Zen, la revolución interior*. Buenos Aires: Troquel, 1996.

TIRADHAMMO, Ajahn. The Challenge of Community. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

TOLA, Fernando y Carmen DRAGONETTI. *Aportes desde la filosofía de la India: multilateralidad, perspectivismo, tolerancia, inclusivismo, rechazo de todo etnocentrismo*. Buenos Aires: Fundación Instituto de Estudios Budistas, 2003.

TOSTA, Carlos Eduardo. A prece cura? *Brasília Médica*, n. 41, p. 38- 45, 2004.

TREMBATH, Kerry. A short Story of Buddhism in Australia. *Vietnamese Buddhist Journal Giac Ngo*, s/n, 1996.

TSOMO, Karma Lekshe (ed). *Buddhist Women Across Cultures: Realizations*. Albany: SUNY Press, 1999.

\_\_\_\_\_. Buddhist Nuns: Changes and Challenges. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

\_\_\_\_\_. Socially Engaged Buddhist Nuns: Activism in Taiwan and North America. *Journal of Global Buddhism*, n. 10, p. 459-485, 2009.

TUCKER, John Allen. Quiet-Sitting and Political Activism: The Thought and Practice of Satō Naokata. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 29/1-2, p. 107-146, 2002.

TURNER, Víctor. *O proceso ritual. Estructura y anti-estructura*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1974.

\_\_\_\_\_. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

TWEED, Thomas. Who is a Buddhist? Night-Stand Buddhist and Other Creatures. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

\_\_\_\_\_. American Occultism and Japanese Buddhism: Albert J. Edmunds, D. T. Suzuki, and Translocative History. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 32/2, p. 249-281, 2005.

UCHINO Kumiko. The Status Elevation Process of Soto Sect Nuns In Modern Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 10/2-3, p. 177-194, 1983.

USARSKI, Frank. Assimilação religiosa mediante reencarnação? Reflexões sobre o futuro de um grupo de budistas tibetanos no Brasil. En: *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, São Pablo, 1998.

\_\_\_\_\_. O Budismo no Brasil, um resumo sistemático. En: USARSKI, Frank (ed.) *O Budismo no Brasil*, São Paulo: Lorosae, p. 9-33, 2002a.

\_\_\_\_\_. Buddhism in Brazil and Its Impact in the Larger Brazilian Society. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002b.

\_\_\_\_\_. O dharma verde-amarelo mal-sucedido – um esboço da acanhada situação do Budismo. *Estudos Avançados*, n. 8 (52), 2004a.

\_\_\_\_\_. Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo "Clássico" da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 4, p. 73-95, 2004b.

\_\_\_\_\_. O momento da pesquisa sobre o budismo no Brasil: Tendências e questões abertas. *Debates do NER*, año 7, n. 9, p. 129-141, 2006a.

\_\_\_\_\_. Conflitos Religiosos no Âmbito do Budismo Internacional e suas repercussões no campo budista brasileiro. *Religião e Sociedade*, n. 26(1), p. 11-30, 2006b.

\_\_\_\_\_. “The Last Missionary to Leave the Temple Should Turn Off the Light” Sociological Remarks on the Decline of Japanese “Immigrant” Buddhism in Brazil. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 35/1, p. 39-59, 2008.

\_\_\_\_\_. *O budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida-SP: Editora Idéias e Letras, 2009.

VALLE, Edênio. A Psicologia Cultural da Religião de Jacob A. van Belzen. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 2, p. 127-138, 2008.

VALLVERDU, Jaume. Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krishna. *Alteridades*, n. 9 (18), p. 57-70, 1999.

VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986.

VELHO, Otávio. Ensaio herético sobre a atualidade da gnose. *Horizontes Antropológicos*, n. 8, p. 53-71, 1998.

VICTORIA, Brian Daizen. Engaged Buddhism: a Skeleton in the Closet? *Journal of Global Buddhism*, n. 2, p. 71-91, 2001.

VOFCHUK, Rosalía C. *Budismo y mundo grecorromano*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2001.

VOGELMANN, D.J. *El zen y la crisis del hombre*. Buenos Aires: Paidós, 1967.

WACH, Joachim. *El estudio comparado de las religiones*. Buenos Aires: Paidós, 1967.

WACHHOLTZ, Amy and Kenneth PARGAMENT. Is Spirituality a Critical Ingredient of Meditation? Comparing the Effects of Spiritual Meditation, Secular Meditation, and Relaxation on Spiritual, Psychological, Cardiac, and Pain Outcomes. *Journal of Behavioral Medicine*, v. 28, n. 4, p. 369-384, 2005.

WALLACE, Alan. The Spectrum of Buddhist Practice in the West. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

WATTS, Alan. *El espíritu del zen*. Buenos Aires: Dédalo, 1987.

WEBB, R. El budismo en España e Iberoamérica. En: HARVEY, P. *El budismo*. Madrid: Cambridge University Press, 1998.

WEBER, Max. *Economía y Sociedad: Esbozo de una sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

\_\_\_\_\_. *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Leviatán, 1996.

\_\_\_\_\_. *Ensayos sobre sociología de la religión. Tomo II*. Madrid: Taurus, 1998.

WETZEL, Sylvia. Neither Nibbāna nor Nirvana: Western Buddhist as Full-Time Practitioners. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

WIDENGREN, Geo. *Fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1976.

WILBER, Ken. *Breve historia de todas las cosas*. Barcelona: Kairós, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sexo, ecología y espiritualidad*. Madrid: Gaia, 2005.

WILLIAMS, Duncan and Senryō ASAI. "Japanese American Zen Temples: Cultural Identity and Economics." En: *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*. Duncan Williams and Christopher Queen, eds. London: Curzon Press, p. 20-35, 1998.

WILLIAMS, Duncan. At Ease in Between: The Middle Position of a Scholar-Practitioner. *Journal of Global Buddhism*, n. 9, p. 155-163, 2008.

\_\_\_\_\_. Camp Dharma: Japanese-American Buddhist Identity and the Internment Experience of World War II. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

WILLIAMS, Duncan Ryōken and Christopher QUEEN (eds.) *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*. Richmond: Curzon Press, 1999.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.

WILSON, Jeff. *Buddhist Warfare*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2009.

WILSON, David Sloan. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

WINKELMAN, Michael. *Shamanism. The Neural Ecology of Consciousness and Healing*. Westport and London: Bergin and Garvey, 2000.

WRIGHT, Pablo. "Ser católico y ser evangelio": tiempo, historia y existencia en la religión toba. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, año 6, vol. 13 (2), p. 61-81, 2002.

WRIGHT, Pablo. *Ser-en-el-sueño: crónica de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos, 2008a.

WRIGHT, Pablo. Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las Ciencias de la Religión. *Caminhos*, v. 6, n. 1, p. 83-99, 2008b.

WYMAN, Mary. Chinese Mysticism and Wordsworth. *Journal of the History of Ideas*, n. 10, p. 517-538, 1949.

YINGER, Milton. The Influence of Anthropology on Sociological Theories of Religion. *American Anthropologist*, v. 60, n. 3, p. 487-496, 1958.

YONG, Amos. Tibetan Buddhism Going Global? A Case Study of a Contemporary Buddhist Encounter with Science. *Journal of Global Buddhism*, n. 9, p. 1-26, 2008

YUAN, Yuan. Chinese Buddhist Nuns in the Twentieth Century: A Case Study in Wuhan. *Journal of Global Buddhism*, n. 10, p. 375-412, 2009.